Las ideas políticas de la Edad Media

JÜRGEN MIETHKE

Editorial Biblos

Jürgen Miethke

Las ideas políticas de la Edad Media

Traducción del alemán
de Francisco Bertelloni

Editorial Biblos

La edición original alemana de este libro constituye una parte, titulada "Politische Theorien im Mittelalter", de la obra colectiva a cargo de Hans-Joachim Lieber, *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bundeszentrale für politische Bildung, Bon, 1991.

CREATIVE COMMONS

Diseño de tapa: *Horacio Ossani.*
Coordinación: *Mónica Urrestarazu.*

© Editorial Biblos, 1993.
Pasaje José M. Giuffra 318, 1064 Buenos Aires.
Hecho el depósito que dispone la ley 11.723.
Prohibida su reproducción total o parcial.
Impreso en la Argentina.

ISBN 950-786-039-8

ÍNDICE

Introducción 9
I. La importancia de la Iglesia 13
II. Los "espejos de príncipes" de la época carolingia 19
III. El siglo X: Atto de Vercelli 29
IV. La época de la reforma eclesiástica
y de la lucha de las investiduras 37
V. El siglo XII 49
VI. El siglo XIII 67
VII. El emperador y el Papa en la baja Edad Media.
Los tratados de *De potestate papae* 99
VIII.Fines del siglo XIV: John Wyclif 161
IX. La época del cisma y el conciliarismo 173
X. El Renacimiento 195
XI. En lugar de un epílogo: el camino de la teoría política
en la Edad Media 211
Bibliografía 213

INTRODUCCIÓN

La unidad de la cultura mediterránea, característica de la historia del mundo antiguo, no logró una permanencia duradera. En efecto, tres grandes núcleos culturales siguieron al mundo antiguo: el imperio bizantino, los Estados arábigo-islámicos y los reinos cristiano-francos de Europa central y occidental. Estos núcleos culturales no quedaron reducidos a los límites dentro de los que se había desarrollado la civilización del mundo antiguo. Y aunque ellos fueron la herencia reconocida del viejo mundo greco-romano, sería injusto considerarlos sólo como herencia de ese mundo o juzgarlos teniendo en cuenta exclusivamente el mandato que recibieron junto con su herencia, es decir, la afirmación de los logros y éxitos de la antigüedad y su transmisión al mundo moderno. Si así lo hiciéramos, ninguno de esos tres núcleos podría ser correctamente caracterizado. Sin embargo, así parece exigirlo la periodización que se impuso desde fines del siglo XVII, pues dividiendo la historia en antigüedad, Edad Media y Modernidad, se denominó "Edad Media" al período comprendido entre los años 500 y 1500 como si se tratara de una oscura edad intermedia entre el brillo de la antigüedad "clásica" y la luz de la Edad Moderna.

La tarea de presentar sintéticamente las teorías políticas de esa "Edad Media" no puede ser satisfecha ni enciclopédicamente ni agotando todo el contexto histórico de la época. Por otra parte, aunque durante todo ese milenio el mundo occidental mantuvo vínculos fuertes y cada vez más intensos con Bizancio y con el Islam, sin embargo durante todo ese período no hubo un desarrollo unitario en los tres núcleos

culturales. Ni la historia, ni la historia de las ideas, se proponen aferrar todos los fenómenos de una época, sino que sólo aspiran a presentar contextos y circunstancias dentro de los que tuvieron lugar los fenómenos históricos. Por ello obviaremos aquí toda referencia a los hechos del mundo islámico y bizantino y, en general, a todos aquellos hechos que hayan tenido en Occidente sólo una repercusión secundaria.

Además, para no despertar falsas expectativas, debemos señalar otras limitaciones de este libro. No debe esperarse de él una presentación enciclopédica de toda la cultura de la Edad Media occidental o una reconstrucción de *todo* el pensamiento político del período tal como se acuñó, por ejemplo, en los estudios de poesía y de arte, de celebraciones festivas y rituales, del orden jurídico y de la representación política, de la predicación y de la sabiduría popular. El tema de este libro lo constituyen, fundamentalmente, las teorías políticas; es decir, el estudio de los textos que se han propuesto expresamente la formulación teórica de las ideas políticas del medievo. Ello implica renunciar a la pretensión de mencionar prolijamente los nombres de todos los autores políticos medievales ordenándolos con su correspondiente etiqueta según el contexto. Procuraremos reconstruir la situación de la teoría política en la Edad Media tomando como hilo conductor a sus representantes más importantes, mostrando sus logros y sus limitaciones. Para ello bosquejaremos las argumentaciones de algunos de sus teóricos.

La Edad Media no conoció la teoría política en el sentido moderno del término. Como podrá percibirse en las páginas que siguen, el discurso político logró autonomía recién con el transcurso del tiempo. Un esfuerzo teórico significativo en relación con los fenómenos políticos recién llega a percibirse en el movimiento cultural que comienza a desarrollarse a partir del siglo XI. En rigor, se trata del mismo movimiento que -también en otros campos de la tarea intelectual- introdujo una marcada solución de continuidad en el desarrollo de la cultura medieval gracias a la aplicación de instrumentos teóricos en las altas escuelas que entonces comenzaban a surgir en Eu-

ropa. Antes hubo, ciertamente, algunos intentos dignos de atención. Pero salvo muy raras excepciones no existieron "teorías políticas" separables o separadas del orden político en general. Por otra parte este orden político de la sociedad constituía unaa parte aún no desvinculada y todavía no claramente deslindada del conjunto de la vida de la época.

I

LA IMPORTANCIA DE LA IGLESIA

El impulso inicial de los primeros desarrollos teóricos vinculados con la tradición fue dado por los hombres de la Iglesia. Ellos fueron los protagonistas individuales de ese fenómeno. En rigor, actualmente sólo sabemos de monjes y clérigos que participaron en esos desarrollos, pero nada sabemos de laicos que hayan tomado parte en ellos. Los motivos de esta situación residen, fundamentalmente, en el hecho de que la Iglesia -especialmente al norte de los Alpes- administraba institucionalmente y casi con exclusividad las tareas vinculadas con el texto escrito. Ello significa que la Iglesia detentaba de manera privilegiada el acceso a las tradiciones culturales de la antigüedad y que estaba en condiciones, ella sola, de cultivar la tradición en forma duradera y con éxito sostenido. Por ello la Iglesia fue, durante largo tiempo, el más importante -sino el único- custodio de la herencia de la antigüedad. A su vez, ella heredó esta tarea de la Iglesia primitiva a través de los escritos de autores de la época patrística y de los textos clásicos que lograron introducirse en las vías de transmisión de la tradición propias de la Iglesia.

Es evidente, sin embargo, que esa función de transmisora de la tradición no fue ejercida por la Iglesia de modo neutral o asumiendo el papel desinteresado de simple intermediaria. En rigor la Iglesia cumplió esa tarea sin descuidar sus propias funciones y atendiendo permanentemente a sus propias experiencias y necesidades. Sin estos presupuestos, el dilatado y paciente trabajo de apropiación y transmisión de los textos antiguos habría sido sencillamente impensable. Puede comprenderse, en consecuencia, por qué los primeros desarrollos

intelectuales del pensamiento político recibidos del mundo antiguo por la Iglesia asumieron otra configuración, muy distinta de su configuración originaria; en efecto, en el nuevo marco de recepción de los textos las condiciones eran totalmente diferentes. De allí que esos primeros desarrollos se vincularan necesariamente con la nueva coyuntura, alterando en consecuencia radicalmente su forma primitiva. Con todo, algo se conservó, y ello ofreció, en el nuevo contexto de recepción, posibilidades de ulteriores desarrollos teóricos.

Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que en aquellos años ni la Iglesia ni el Estado eran entendidos como instituciones sociales de contornos definidos en sentido moderno. Ni siquiera la Iglesia se concebía a sí misma como una organización independiente en oposición al orden estatal, pues si bien se consideraba distinta del dominio secular, al mismo tiempo se sentía incluida con él dentro de un todo mayor. Así, en el juicio de la época, Iglesia y Estado no estaban ni enfrentados ni confrontados. Se trataba de dos instancias que se encontraban una *junto* a la otra: "Son dos las instancias, augusto emperador", escribía el papa Gelasio I, "que gobiernan este mundo: la sagrada autoridad de los obispos y el poder de los reyes. Pero, de ellos, es tanto mayor el peso del sacerdocio, porque en el juicio divino él debe rendir cuentas también por los reyes de los hombres. Tú sabes, hijo dilecto, que aunque en cuanto a tu dignidad te encuentres por encima de todo el género humano, inclinas piadosamente tu cabeza ante el dispensador de las cosas divinas y le ruegas la justificación de tu salvación...".[1] Esta conocida formulación del papa Gelasio I estaba orientada hacia la unidad del Imperio Romano, y consideraba la sagrada autoridad de los obispos y el poder real del destinatario de su

1. El texto se encuentra en una carta dirigida al emperador romano oriental Anastasio I, del año 494: cf. E. Schwarz (ed.), *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Abteilung, NF 10, Munich, 1934, p. 20; también en H. Denzinger (ed.), *Enchiridium symbolorum*, Friburgo i.Br., 1963,[32] N 347 y en C. Mirbt (ed.), *Quellen zur Geschichte des Papstums*, Tubinga, 1967,6 p. 222 y ss. N 462; trad. cast. de la carta en E. Gallego Blanco, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 84.

epístola más en términos de respectiva subordinación del uno al otro que enfrentados entre sí. Pues si bien el Papa pretendía que el sacerdote tuviera mayor "peso" que los reyes en virtud de su responsabilidad frente al Juicio Final, al mismo tiempo no osaba poner en duda la alta dignidad del imperio sobre la tierra.

No podemos detenernos aquí a analizar este texto. Debe tenerse presente, de todos modos, que la Edad Media se apoyó en él durante mucho tiempo. Así lo hizo porque se trataba de una formulación lo suficientemente imprecisa como para no resolver el problema y lo suficientemente vaga como para presentar solamente un aparente equilibrio de poderes. Se trataba, sin duda, de un texto de efectos puramente retóricos, que incluso toleraba la mayor acentuación de uno u otro de los términos a que se refería. El medioevo se aferró tenazmente a esa fórmula aún durante mucho tiempo después de que las bases reales de la relación entre el poder espiritual y temporal cambiaran radicalmente. Debe recordarse que la indecisión de las frases de ese documento papal de ninguna manera forzaba a los dignatarios eclesiásticos a oponerse al poder real, cosa que, por otra parte, la Iglesia aún no estaba en condiciones de hacer. El texto más bien estimulaba a ambas partes a la mutua colaboración y mostraba al sacerdocio como una instancia capaz de cooperación, pero que se presentaba ante el orden político como independiente de él. Es verdad que el texto sugería que la dignidad sacerdotal tiene una cierta primacía sobre la real, pero no sacaba ninguna conclusión de esa afirmación.

Por otra parte, para la posteridad fue muy importante que de este texto no resultara una identificación absoluta y definitiva entre el orden político temporal y la dignidad imperial. De ese modo, no sólo el emperador aparecía como posible representante del orden político temporal. Pues el texto sugería que *también* el emperador -pero no sólo él- ejercía la *regalis potestas* (poder real). Ello permitió que, posteriormente, el sacerdocio expresara sus pretensiones de ejercer una corresponsabilidad en el gobierno temporal también ante otros detentores -no siempre imperiales- del poder temporal. De ese modo, la "sa-

grada autoridad" del obispo podía colocarse junto a -y por encima de- cada poder temporal que, como tal, permanecía en principio incuestionado.

Así este famoso texto logró mantener abierto el futuro. Pero no solamente por ese motivo el texto tuvo el valor de una *auctoritas* y pudo ser utilizado como tal en diversas circunstancias. Además, su repercusión resultó favorecida por el hecho de que presentaba a las esferas religiosa y temporal, no como *instituciones* de perfil delimitado enfrentadas entre sí, sino como *personas* encargadas del ejercicio de una función. Así el obispo y el rey eran concebidos como portadores de diferentes cargos dentro de un todo mayor constituido por el pueblo cristiano.

Debe tenerse en cuenta, además, que dentro de un contexto en el que las estructuras de las instituciones eran más bien débiles -situación que predominó durante toda la Edad Media- los funcionarios eclesiásticos difícilmente podían escapar al orden político. Muchas veces, frente a las pretensiones de los gobernantes temporales, los hombres de Iglesia debieron ejercer esas funciones en forma aún más intensa de lo que realmente deseaban. En un mundo que solamente conocía puntos de apoyo institucionales extremadamente frágiles, cuya fragilidad afectaba especialmente las formas grupales que iban más allá de las formas primarias de la vida social -la gran familia, la parentela-, cada forma de organización con poder de cohesión propio debía ofrecer posibilidades adicionales para autoafirmar su propia posición. De allí que la Iglesia se encontrara casi forzosamente implicada en las confrontaciones institucionales que se verificaban en torno de la autoafirmación y de la extensión del poder. Y en las relaciones entre la Iglesia y el Estado no se planteaba tanto el problema de si debía intentarse hacer prevalecer esas posibilidades de autoafirmación, sino el de cuándo, a través de quién y de qué manera esas posibilidades podían ser exitosas.

La historia constitucional de los reinos de la temprana Edad Media muestra que, en toda Europa, el poder que la Iglesia presentaba potencialmente por el hecho de su simple existencia era considerado por los gobernantes de suma importancia

y casi imprescindible. En efecto, el monopolio eclesiástico de la interpretación de las alusiones contenidas en la Biblia referidas a los gobernantes y a su cargo actuaba, en virtud de su enorme importancia para la legitimación del poder, como causa de un permanente avance de los gobernantes sobre la Iglesia. Las formas y caminos de esta convergencia de intereses no serán presentados aquí en detalle. Pero debe tenerse presente que fue decisivo para la historia del pensamiento y de la teoría política el hecho de que, a través de esas formas y caminos, se establecieran las condiciones bajo las cuales se desarrollaría posteriormente la reflexión teórica sobre los fenómenos políticos.

Las cortes fueron el lugar donde se verificaron con más facilidad los primeros conatos de teorías políticas. Ello tenía lugar en el elogio de la tarea gubernamental, en la exhortación al señor a ejercer correctamente su tarea de gobierno y, finalmente, en los intentos de determinar una conducta política concreta.

II

LOS "ESPEJOS DE PRÍNCIPES" DE LA ÉPOCA CAROLINGIA

El papa romano Zacarías apoyó con éxito la maniobra del mayordomo franco Pipino cuando éste, en el siglo VIII, quiso transformarse en una instancia política independiente en el reino franco. En efecto, ante una consulta que se le formuló, el Papa hizo saber a los carolingios que "es mejor que sea llamado rey aquél que detenta el cargo real que aquél que se ha quedado sin él. Para que el orden [mundial] no fuera alterado, el Papa ordenó, en virtud de su autoridad apostóli-ca, que Pipino fuera rey".[2] En esta contribución a la conservación del recto orden, el Papado no solo actuó como oráculo normativo. En efecto, en el año 751 los obispos francos ungieron rey al carolingio Pipino y tres años después fue nuevamente un Papa -esta vez Esteban II- el que repitió esa ceremonia de coronación real de Pipino ante sus hijos en el monasterio de San Dionisio. *Gratia Dei Rex Francorum*, "rey de los francos por gracia de Dios" fue el título que Pipino ordenó usar en su cancillería como consecuencia del acto eclesiástico de unción real. Ese acto ofrecía una expresión de utilización fácil y, sobre todo, efectiva. No disponemos actualmente de otros datos de la época que puedan esclarecer el problema referido a los recursos a que la Iglesia podía haber apelado para fundamentar su derecho de gobernar. Incluso la coronación de Carlomagno como emperador por parte del Papa en la Navidad del año 800 muestra que estos problema permanecen aún sin aclarar.

2. Cf. *Anales regni francorum, ad annum 749*, en R. Rau (ed.), *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, t. 1, Darmstadt, 1956, p. 14.

Recién mucho después este acto sería interpretado. Aparentemente el mismo Carlomagno nunca llegó a vincular inmediatamente la legitimidad de su gobierno con su coronación en el año 800. Por otra parte, queda fuera de toda duda que, considerado en sí mismo, aquel procedimiento de la Iglesia de ninguna manera podía constituir una fundamentación del derecho a gobernar. Las complicadas fórmulas implicadas en el modo de autotitularse del monarca revelan que tenía una autoconciencia teocrática y de dependencia inmediata respecto de Dios. El 11 de setiembre del año 813, cuando Carlomagno transfirió en Aquisgrán a su hijo Luis el nombre y la dignidad imperiales, el emperador actuó por sí mismo y sin recurrir a la colaboración eclesiástica y, menos aún, al apoyo papal.

Si examinamos ahora la relación entre "Estado" e "Iglesia", no se percibe en ella ningún tipo de oposición. La Iglesia seguía siendo el orden universal en el que estaban integrados los gobernantes temporales y el sacerdocio, si bien los primeros podían pretender una indiscutida soberanía en el orden eclesiástico. Utilizando categorías modernas podemos caracterizar la posición de los carolingios dentro de su reino y en relación con el sacerdocio como una masiva estatización de la Iglesia. El gobernante franco disponía en forma inmediata no sólo de todos los recursos de los obispados, claustros y conventos sino también de todos los medios militares y económicos. Pero esta situación no significaba que el "Estado" tuviera en sus manos a la "Iglesia", sino que el gobernante imperaba sobre los funcionarios eclesiásticos que, considerados socialmente, provenían de los mismos estratos de la sociedad a que pertenecía la élite gubernamental de la nobleza real.

Este tipo de relación se mantiene aún durante largo tiempo. Pero fue casi inevitable que los funcionarios eclesiásticos comenzaran a interrogar a los gobernantes acerca del sentido de su obra de gobierno y que lo hicieran a la luz de la tradición cristiana. El viejo estilo del elogio al gobernante fue el comienzo. Rápidamente se asoció a él la igualmente antigua exhortación al gobernante. En resumen, por una parte los llamados "espejos de príncipes" de la época carolingia fueron un importante paso en el camino hacia la elaboración de la teoría política

que habría de desarrollarse bajo las condiciones que ofrecía la temprana Edad Media. Y por la otra, esos tratados cultivaron una forma literaria, es decir, un género que permitió que la herencia de los Padres de la Iglesia se transmitiera en forma peculiar junto con las exigencias de la época.

SMARAGDUS DE SAN MIHIEL

No fue Carlomagno, sin embargo, quien contribuyó a dar vida a este género, por más que también él se vio enfrentado por los teólogos de la corte con las exigencias provenientes del cristianismo. En rigor fue la corte de Luis, hijo de Carlomagno, en Aquitania, el lugar en el que apareció el primer "espejo de príncipes"[3] carolingio. Su autor, Smaragdus de San Mihiel -monje, director de escuela y abad de su convento desde aproximadamente el año 805-, aparentemente perteneció al círculo de reformadores monásticos que se había formado en Aquitania alrededor de Benito de Aniane. Éste, en 816, apoyado por Luis el Pío, quiso someter a todo el monacato del reino franco a una rigurosa regla: *la norma rectitudinis*.

Smaragdus apoyó literariamente estas aspiraciones redactando un comentario a la regla de Benito. Pero ya antes se había mostrado como un escritor inquieto. Su fama literaria se basa sobre todo en la *Via regia* (Camino real).[4] Este escrito, redactado en torno del 810, señala a sus destinatarios -aparentemente Luis, señor en Aquitania- las obligaciones que -para Luis, y en general, para todo cristiano- se originan en el bautismo. Es notable que, poco más tarde, el mismo Smaragdus

3. Sobre el género "espejo de príncipes", véase H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Munich, 1968, y O. Eberhard, *Via regia. Der Fürstenspiegel Smargds von St. Mihiel und seine literarische Geltung*, Munich, 1977.

4. Smaragdus de San Mihiel, *Via regia*, en J.P. Migne, *Patrologia latina*, t. 102, París, col. 931-970.

vuelva a utilizar pasajes enteros de su "espejo de príncipes" en otro tratado, titulado *Diadema monachorum* (corona de monjes), una especie de "espejo de monjes". Allí sostiene que las obligaciones que en cuanto cristiano tiene un gobernante se diferencian de las obligaciones que en cuanto cristiano tiene un monje sólo en algunos detalles específicos propios de cada uno de los casos. La *Via regia* es para el rey -como lo es en última instancia para todo cristiano- el camino de la práctica de la virtud que debe conducir a todos los cristianos al reino celestial por obra del sacerdocio recibido en el bautismo.

Las virtudes específicas del gobernante aparecen en estos textos sólo marginalmente. No sorprende que esas virtudes sean derivadas por Smaragdus de las virtudes del cristiano, del amor de Dios, del amor al prójimo y de la justicia. El *camino real* es el camino de cada cristiano hacia la perfección. Pero este camino compromete en mayor medida al rey, porque éste debe conducir a otros por el mismo camino. El Antiguo Testamento ofrece ejemplos ilustrativos de este señorío cristiano del gobernante cuando menciona a Salomón, a Job y, reiteradamente, a David.

El rey, como cristiano ejemplar y como miembro sobresaliente de la Iglesia, se orienta con sus propias intuiciones. Por ejemplo, puesto que el rey reconoce que la esclavitud no tiene su origen en la naturaleza sino que fue instituida como consecuencia del pecado original, debe liberar a los esclavos (*servi*) acreditándose así como cristiano.[5] Es verdad que la esclavitud que trata el autor es sobre todo la esclavitud "por cautiverio" de los sometidos en la guerra y no -o por lo menos no en la misma medida- la esclavitud implicada en la servidumbre y en la dependencia que se verificaba "normalmente" en la sociedad. Pero este anacronismo permite agudizar la atención sobre el tratado, pues al mismo tiempo que señala la importante fuerza con que la tradición cristiana se imponía en las circunstancias de la época, muestra que el propósito del autor era, fundamentalmente, desarrollar una teoría general del cristiano que culminara en el rey. Ello favoreció el éxito de la obra que

5. *Ibid.*, cap. 30, col. 967 s.

podía ser consultada aún cuando quien lo hiciera no fuese el rey. Y aunque en el texto no se encuentren reflexiones específicamente políticas, se percibe en él el intento de someter toda la vida cristiana a la ley evangélica y, consecuentemente, de colocar también al rey bajo esas exigencias. No se encuentran todavía en esta época conatos de oposición entre los gobernantes y la Iglesia. Al contrario, la época está dominada por la concordia y la armonía.

JONÁS DE ORLEÁNS Y WALA DE CORBIE

La desarticulación de la organización del imperio, que persistió hasta la época en que reinó Luis el Pío, hizo que la Iglesia tomara cada vez más conciencia de sí misma y de sus propios intereses. Textos surgidos menos de una generación después de Smaragdus permiten percibir claramente esa situación. Jonás de Oleáns también provenía de Aquitania. Después de ingresar muy joven al monacato fue designado obispo de Orleáns en 818 por Luis el Pío. Jonás conservó esa dignidad hasta su muerte acaecida entre 842 y 843, y durante su desempeño mostró continua lealtad y fidelidad hacia Luis. Mientras Smaragdus de San Mihiel fue un autor que en su obra procuró transferir la tradición de la regla de vida monástica al rey cristiano, Jonás en cambio, aunque estaba bien familiarizado con la tradición monacal, se ocupó principalmente de introducir en los debates los problemas relativos a la situación y a las necesidades del episcopado franco. En el año 825 viajó a Roma, enviado por el emperador, para explicar al Papa la posición de los francos en el conflicto de las imágenes. Y alrededor de 828 escribió para el conde Matfrido de Orleáns un "espejo de laicos", el *De institutione laicali*, en el que se propone señalar al laicado el camino hacia la perfección cristiana.

En esos años y en distintos sínodos la Iglesia intentaba superar la crisis general que sufría el imperio mediante el análisis de la situación y de los comportamientos de cada una de las instancias que formaban parte de aquél. Sobre el tema se discutía a diario, casi febrilmente, en reuniones y sínodos.

En 828-829 Wala, abad de Corbie,[6] presentó en Aquisgrán un programa de reformas[7] para cambiar la situación. Lo mismo hizo el sínodo de París en 829. Aparentemente el redactor del sínodo de París fue el mismo obispo Jonás de Orleáns quien, cuando tuvo que documentar por escrito el programa de reforma, acuñó las actas de la reunión con un sello marcadamente personal.

Ambos programas, el del abad Wala y el del obispo Jonás, apuntan a un objetivo común. Ambos intentan poner límites a la superioridad del gobernante temporal en el ámbito eclesiástico garantizando de ese modo a la Iglesia una mayor libertad de movimientos. No puede hablarse todavía de una oposición entre ambas esferas. Más que "uno contra otro", Iglesia y gobernantes temporales estaban "uno frente al otro".

Pero ya el mismo hecho de que se aspirara a colocar institucionalmente a cada una de esas instancias contiguamente a la otra significaba un paso adelante. En Aquisgrán, Wala de Corbie había querido atribuir a los obispos -además de la oración, la prédica y la administración de sacramentos- la tarea de asumir la administración del patrimonio de la Iglesia como derecho propio e indiscutido. Para ello definió a la Iglesia como una *respublica* espiritual entendida como ámbito de gobierno que se encuentra -bajo el gobierno del mismo Cristo- "frente" a la *respublica* terrena gobernada por el rey. De ese modo, las exigencias de mutua cooperación y de delimitación de ámbitos hicieron necesaria la aparición de una explícita reflexión sobre el problema. Si anteriormente se había reflexionado sobre los distintos objetivos que correspondían a cada una de las partes, ahora Wala empieza a pensar en su *competencia jurídica*. Así comienzan a buscarse fórmulas que expresen la jurisdicción de cada una de ellas. Al rey se le reconoce el derecho de designar *rectores* en la Iglesia que deben gober-

6. Véase L. Weinrich, *Wala, Graf, Mönch und Rebell*, Lübeck, 1963, pp. 60-62 y 92 ss., y H.H. Anton, ob. cit., pp. 22 ss.

7. Las actas del sínodo se encuentran en la obra de A. Werminghoff, *Concilia aevi Carolini*, t. 2 (Monumenta Germaniae Historica, Concilia 2/2), Berlín, 1908, pp. 606-680. Véase especialmente H.H. Anton, ob. cit., pp. 204-211.

nar al pueblo de Dios piadosa y desinteresadamente. Pero el rey no debe inmiscuirse en lo que concierne al patrimonio eclesiástico. Su tarea es practicar la justicia y conducir a los súbditos por el recto camino haciendo uso de la facultad correctiva (*correctio*) del gobernante secular; y en esa tarea es apoyado por los obispos. Eventualmente el rey también puede utilizar el patrimonio eclesiástico en caso de que necesite defender la *militia* real. Del mismo modo los obispos deben respetar la separación de esferas.

Este intento de atemperar toda excesiva injerencia del gobernante secular en la Iglesia mediante la descripción de las funciones del obispo y del rey es retomada, en forma aún más decidida y con pretensiones de mayor alcance, por las actas del sínodo de París redactadas poco más tarde por Jonás de Orleáns. Este texto -que se presenta más como un intenso programa de reformas que como un escrito de carácter resolutivo- debía servir para separar las funciones eclesiásticas de las seculares, para apartar a los funcionarios eclesiásticos de las controversias mundanas y para recordar a los gobernantes seculares sus obligaciones como cristianos. Así dice el texto que la tarea del obispo es utilizar todo su poder apostólico para señalar a los piadosos príncipes el camino recto, para lo cual goza del derecho a exhortarlos a ello. Además el texto contiene una reflexión más general sobre la constitución de la Iglesia; fundamentándose en textos paulinos, ella es definida como un cuerpo colocado bajo la cabeza de Cristo. Pero este cuerpo único no tiene sólo una cabeza. A través de una cita literal de la ya mencionada epístola de Gelasio[8] el texto establece que la Iglesia reconoce dos diferentes y eximias personas (*eximiae personae*), una sacerdotal y otra real. En su esfera propia, cada una de ellas asume la posición más elevada. Pero tampoco en este caso se coloca al obispo por encima del gobernante secular. En especial frente a las crecientes pretensiones del gobernante secular, los obispos quieren garantizar su -a pesar de todo- limitada libertad. Reconocen que la Iglesia ha sido confiada al gobernante temporal para que la guíe y la proteja, pero

8. *Ibid.*, cap. 3, pp. 610 ss.

al mismo tiempo no permiten una injerencia absoluta del gobernante en la esfera espiritual.

Por ello el escrito realiza una detallada descripción de la *persona regalis*, es decir de la persona real dentro de la dualidad del cuerpo de la Iglesia. A lo largo de ocho densos capítulos, al mismo tiempo que describe la función real sobre la base de un abultado repertorio de autoridades en el que predominan citas de la patrística, el texto no solamente confronta al rey con un largo catálogo de vicios y de virtudes sino que procura, además, vincular inmediatamente al gobernante con una ética de gobierno. Para ello recurre, desde el primer capítulo, a Isidoro de Sevilla; lo hace para recordar al rey que el concepto de *rex* recién logra su perfecta realización cuando éste gobierna pia, justa y misericordiosamente. También le recuerda que, de lo contrario, no será rey sino tirano. De ese modo, no sólo la conciencia individual del rey queda vinculada a las obligaciones de su función, sino que, en última instancia, esa función termina dependiendo del cumplimiento de las obligaciones de la función. Así, toda la actividad gubernamental es sometida a una consideración de carácter ético. Mediante el recurso al concepto de tirano -que en el mal uso de la función abusa del derecho a gobernar que le es concedido directamente por Dios- el rey es enérgicamente colocado frente a una posible falta, pero sin pretender desarrollar aún una teoría de la resistencia al tirano. Más bien parece haber servido aquí como fuente la distinción de Isidoro de Sevilla, según la cual Dios no *otorga* a los tiranos el gobierno sino que sólo se los *permite*.

No es necesario reconstruir aquí el fracaso que en la práctica tuvo este intento de reforma. Basta comprobar que en estos sínodos del episcopado franco es continua la referencia a las exigencias planteadas por la ética gubernamental en relación con la delimitación de la tarea de gobierno. Este proyecto es llevado adelante poco después, en el 831, por Jonás de Orleáns en un espejo de príncipes titulado *De institutione regia*[9] (Sobre la institución real), escrito para Pipino de Aquitania,

9. Editado por J. Reviron en *Les idées politique-religieuses d'un évêque du IXe. siècle: Jonas d'Orléans et son "De institutione regia"*. París, 1930, pp. 119-194.

hijo de Luis el Pio. En este escrito se acentúa la función de los obispos (*ordo episcopalis*), descripta como exhortación, control y vigilancia por parte del clero, de modo tal que también este texto se revela como expresión de la nueva autoconciencia del episcopado franco durante la crisis del imperio carolingio.

Por otra parte, se sobreentiende que en el curso del siglo IX no faltaron otros intentos de aplicación de la ética política a objetivos políticos concretos. En este tipo de proyectos no participó solamente el clero de Aquitania. También las zonas occidentales y centrales del imperio ofrecieron un aporte de fundamental importancia para la realización concreta de esos esfuerzos.

III

EL SIGLO X: ATTO DE VERCELLI

Las inquietudes y necesidades de este siglo se traslucen de modo óptimo a través de su rica literatura. La tradición que había comenzado con los espejos de príncipes de la época carolingia no solamente hizo que la ética política representara durante mucho tiempo en la Edad Media la forma predominante de la reflexión política y el género literario específico de los escritos políticos. Además, en el siglo X floreció, como aparición tardía de esa misma tradición, un escrito que generalmente no es tenido en cuenta por la historia del pensamiento político: el *Polipticum quod appellatur perpendiculum*[10] de Atto, quien entre los años 924 y 960 fue obispo de Vercelli además de autor erudito de una serie de epístolas, prédicas y escritos a los que se puede acceder hoy en dos códices de la época provenientes del Scriptorium episcopal de Vercelli.

Atto pertenecía a la nobleza longobarda. En su testamento, redactado en 948, dispuso de extensas posesiones en los valles de los Alpes al norte de Milán. También su carrera política

10. Cf. Atto de Vercelli, *Attonis qui fertur Polipticum quod appellatur perpendiculum*, ed. por G. Goetz en *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* (Philosophisch-historische Klasse, 37, 2), Leipzig, 1922 (con trad. alemana). Sobre el tema, véase especialmente P.E. Schramm, "Ein 'Weltspiegel' des 10 Jahrhunderts. Das 'Polypticum' des Bischofs Atto von Vercelli", en E.Schramm, *Kaiser, Könige, Päpste*, t. III, Stuttgart, 1967 y S. Fonay Wemple, *Atto of Vercelli. Church, State and Christian Society in Tenth Century Italy*, Roma, 1979. Considero errado el reciente intento llevado a cabo por C. Frova de negar a Atto la autoría del texto (cf. "Il polittico attribuito ad Atone vescovo di Vercelli: tra storia e grammatica", en *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 90 (1982-1983), pp. 1-75.

muestra que el ámbito en que se movia excedía el del simple obispado. Atto era un hombre leal al burgundio Hugo de Vienne, sucesor de los carolingios, quien desde 926 reinaba en Italia septentrional con mano de hierro, aspirando sin éxito a la corona imperial. Pero en 945 Atto adhirió, junto con otros contemporáneos, al partido del marqués Berengario de Ivrea. En aquel momento Berengario eludió usurpar el trono para si y prefirió contentarse con el poder fáctico y con el título de "supremo consejero del rey" (*summus consiliarius regis*). Así fue como, con el consentimiento de Berengario, y sin llegar a transformarse en jefe de la cancillería real, Atto ocupó un lugar como miembro del Consejo Real en la corte de Lotario, hijo de Hugo de Vienne, fallecido en 948. Poco después, luego de la sorpresiva muerte de Lotario en 949, se retiró de la vida política, pero prestó fidelidad al nuevo señor: Berengario. Y falleció poco antes de la transformación radical de la situación en el reino de Italia por obra de Otón el Grande en 962.

Junto a esta esquemática presentación de la activa vida pública de Atto encontramos una extensa obra literaria, de la que nos interesan, sobre todo, dos escritos "políticos": uno de ellos, el tratado *De pressuris ecclesiasticis* (Acerca de las opresiones sobre la Iglesia),[11] en el que Atto rechaza claramente y con toda severidad las formas contemporáneas de dominio de la nobleza sobre la Iglesia y su patrimonio. Mientras este escrito refleja prácticas típicas de la época constituyendo así un valioso testimonio para el historiador, el segundo tratado presenta una teoría política sobre los distintos modos de acceso al poder y la manera de mantenerlo en el siglo X.

El *Polipticum quod appellatur perpendiculum* (Libro polipétalo -o de muchas hojas- llamado plomada [!]) es, ciertamente, un libro de difícil acceso; y lo fue también para los contemporáneos de Atto, ya que éste lo concibió de ese modo calculada y conscientemente. En efecto, el autor aplicó con extrema

11. Edición del texto e investigación sobre el mismo en J. Bauer, *Die Schrift "De pressuris ecclesiasticis" des Bischofs Atto von Vercelli*, tesis de doctorado, Tubinga, 1975.

obstinación como instrumento estilístico la llamada *scinderatio* (descomposición), con la que ya los gramáticos del siglo VII pretendían hacer inteligibles sus textos sólo a los iniciados. Atto entremezcla enérgicamente las partes de la oración y separa permanentemente lo que, de acuerdo al sentido del texto, debería permanecer unido; y lo hace de modo tal que el lector debe recomponer el orden de las palabras -como si se tratara de un rompecabezas- antes de poder acceder al contenido del texto. Pero esto no es todo. Además recurre a otra forma de enigma basándose en ejemplos de la literatura de la antigüedad tardía: donde puede, Atto reemplaza los vocablos de uso corriente por palabras oscuras, raras y difíciles, que evidentemente ha tomado de listas de palabras, algunas de las cuales hoy pueden consultarse en la Biblioteca de Vercelli. Así, este texto, doblemente enigmático, hace las veces de mensaje en clave que se revela recién después de grandes esfuerzos de interpretación.

Sin embargo, en una nota el mismo Atto se ocupa de informar a sus lectores que la causa de ese lenguaje codificado no ha sido solamente un juego de erudición. Atto temía que la obra cayera en manos de sus enemigos antes de ser concluida.

Por ello, recién después de haberle agregado la segunda parte puede autorizarse al público el acceso a la obra. Pero entretanto Atto se ha percatado de que el texto sigue siendo ininteligible incluso a los eruditos. De allí que se preocupe de hacérselo accesible.[12] En el mismo manuscrito, que proviene del Scriptorium del obispado de Vercelli y en el que el monograma de Atto acredita que fue escrito efectivamente por él, existe otra versión del mismo tratado, en la que se resuelve la clave que cargaba de hermetismo la primera versión: la *scinderatio* del texto es reformulada en latín corriente y normal y el oscuro vocabulario que había utilizado antes es traducido ahora mediante palabras sobreescritas o aclaraciones colocadas al margen de la página.

Esta suerte de autoglosa, realizada por un autor en su propio texto, no era corriente en obras eruditas del siglo IX. Ella

12. Cfr. Goetz, ob. cit., p. 4.

era expresión y consecuencia del "doble lenguaje" propio del trabajo de los eruditos en una época en que el latín ya era una lengua extraña, incluso en Italia. Con ello el autor deja claro desde el principio que no concibió su texto como un simple relato, pues éste no habría necesitado de tal codificación. Más allá del relato, Atto muestra pretensiones teóricas, sobre todo cuando expone en su tratado, sobria y desapasionadamente, las técnicas de apropiación y de conservación del poder bajo dominio tiránico. Y allí se le presenta un verdadero círculo vicioso del que forman parte delito, violencia y quebrantamiento del orden jurídico, instancias todas que se suceden inevitablemente unas a otras cuando el poder es asumido injustamente. Atto no hace referencia al tema de la virtud y evita toda descripción de las virtudes como modelo. Tampoco cita autoridades de la patrística o del derecho canónico. La sola evidencia que surge de la pura descripción de los hechos carga su tratado con poder de persuasión. El tratado -escrito siguiendo el estilo epistolar y dirigido a un amigo que no conocemos- tiene como objetivo enseñar cómo se puede evitar caer en el infierno. En la cúspide del orden social temporal Atto coloca el poder. Éste puede ser alcanzado mediante designio divino, elección popular, derecho hereditario o usurpación. En primmer lugar presenta, a través de un descarnado análisis causal, las consecuencias de la usurpación, pero sin hacer referencia alguna a sus implicaciones morales. La lucha entre dos pretendientes que aspiran a usurpar el trono tiene como consecuencia que la recompensa de los aliados queda a cargo del vencido. La lucha de todos contra todos por el poder es presentada por Atto en forma detallada y sin deformaciones. Una mala acción desencadena otra de modo casi forzoso: los magnates son eliminados, los *milites* (vasallos) viven oprimidos, la justicia se corrompe, los príncipes crean de la nada nuevos dignatarios y de ese modo comienza nuevamente un nuevo ciclo de recambio de la dirigencia social. Una intervención extranjera complica la situación y no ofrece una solución duradera. Así se constituye nuevamente el círculo de tiranía y opresión y de lucha de todos contra

todos. "El vicio no desaparece. Surgen otros vicios que se siguen moviendo en el mismo círculo del vicio".[13]

Si tomamos ahora el "modelo" político de Atto que hemos reproducido sintéticamente y examinamos las luchas por la corona italiana en el segundo cuarto del siglo X hasta la primera campaña en Italia de Otón el Grande en 951, podremos observar que aquel modelo es respetuoso de la turbia realidad de la Italia septentrional de la primera mitad del siglo X. Pues a pesar de la notoria carencia de fuentes de la época, con su texto podemos conocer en forma acabada casi todas las maquinaciones mencionadas por Atto, incluso en su "correcta" sucesión. Sin embargo, el tratado no está pensado como una crónica histórica, sino como expresión teórica de la "apacible" sucesión de los acontecimientos; y esto es, precisamente, lo que llama la atención en el texto. En efecto, las relaciones entre los protagonistas de la controversia política presentan a ésta como una tragedia sin salida. Basta con que el gobierno caiga una vez en la injusticia para que todo se precipite necesariamente en el desempeñadero de la discordia, de la codicia, de la violencia y de la pobreza; éstas se encadenan entre sí para confluir en la desgracia. No existirán perspectivas de mejora si no se cambian los fundamentos: bajo gobiernos resultantes de la usurpación el mal no desaparece.

Este análisis radiográfico de las luchas de poder, concebidas por Atto con sorprendente criterio histórico-social, muestra una sociedad sometida a intensos procesos de cambio y presenta claramente la situación de Italia antes de la intervención de Otón el Grande. A ello Atto agrega inmediatamente una segunda parte, que no consiste en la descripción del gobierno tiránico resultante de la usurpación, sino en la caracterización del gobierno legítimo. El principado adquirido y ejercido legítimamente -escribe Atto-[14] mantiene en pie el trastabillante orden del mundo porque se fundamenta en el orden establecido por Dios y tiene sus raíces en las estratificaciones del orden social así definidos históricamente por Dios. Aquí vuel-

13. *Ibid.*, c. 12, pp. 20 ss. y 42.

14. *Ibid.*, c. 12, pp. 21 y 43.

ven a aparecer las tres formas de adquisición del poder: el designio divino, la elección por parte de la nobleza o la herencia dan derecho al poder. Pero el correcto comienzo debe ser seguido por una correcta prosecusión y por un correcto ejercicio. Dios ha creado diferencias entre los hombres; puesto que también los reyes y los príncipes son hombres, ellos se encuentran en la misma situación del resto de los hombres. Así deben proteger a los otros hombres en el lugar en que se encuentran, acatar a los sacerdotes de Dios, gobernar junto con los grandes, velar por la situación de los guerreros (*milites*) y preservar los derechos del pueblo. Sólo entonces cumplen con su deber.

Este lívido programa, que contrapone el poder tiránico al gobierno legítimo, muestra sin duda rasgos marcadamente conservadores. Por otra parte, el programa es menos atractivo que el fiel análisis de la enmarañada realidad política expuesto en la primera parte, en la que Atto había examinado y rechazado la empírica realidad de la política, pero sin dejar de lado sus más mínimos detalles. Pero no debemos olvidar que el descarnado realismo de la primera parte no puede pensarse sin los criterios tradicionales enumerados en la segunda. Y aquí es, precisamente, donde adquiere sentido la "plomada" que Atto utiliza en el título de su escrito y que promete aplicar para medir las circunstancias de su época. Sobre todo, este texto revela su origen en la ética del poder de la época carolingia y en la doctrina cristiana de la estratificación de la realidad.

Este escrito no llegó a alcanzar gran difusión, fundamentalmente porque su autor hizo todo lo posible para dificultar el acceso a él. También el nuevo ordenamiento otoniano de la realidad italiana logró eclipsar la fuerza esclarecedora de los analíticos argumentos de Atto en el marco de una realidad totalmente transformada. El texto permaneció largamente inadvertido en su códice de Vercelli. Recién la ciencia histórica a partir del siglo XVIII y comienzos del XIX se preocupó por editarlo: pero fue recién el posterior interés filológico en las repercusiones de las listas de palabras provenientes de la antigüedad tardía el que facilitó la realización de la edición crítica. El tratado constituye un testimonio palpable el poder

crítico de la tradición de la ética de príncipes de la época carolingia.

IV

LA ÉPOCA DE LA REFORMA ECLESIÁSTICA Y DE LA LUCHA DE LAS INVESTIDURAS

El siglo XI no fue una simple continuación de la tradición, sin solución de continuidad.[15] Ahora aparece la idea de una reforma general de la Iglesia. Este programa de reforma, apoyado en movimientos monásticos de renovación, no sólo debía liberar a la Iglesia de manipulaciones y abusos sino que, además, presuponía la reformulación de las relaciones entre el poder espiritual y el temporal. Ello significa que las funciones del gobernante temporal constituían una parte importante de los objetivos de aquel programa. Su consigna era la "libertad" de la Iglesia frente a toda intromisión externa. Con ello se aludía no sólo a los señores de la nobleza terrateniente, a quienes pertenecían las iglesias ubicadas dentro de sus territorios, sino también al rey. Pues si bien ambos dotaban a los obispos con enormes medios y posibilidades de ingresos, sin embargo en tiempos de paz y de guerra necesitaban de los recursos que poseían los feudos eclesiásticos.

En el contexto de transformación general de la situación la reforma eclesiástica del siglo XI no fue provechosa para el desarrollo de una teoría política en el sentido estricto de la palabra. Esta afirmación, quizá sorprendente, puede entenderse si se tiene en cuenta que, a pesar de que los intensos conflictos en los que participaban los reformadores motivaban

15. Las más recientes presentaciones sintéticas, con abundantes referencias bibliográficas, en H. Jakobs, *Kirchenreform und Hochmittelalter. 1046-1215*, Munich, 1988² y G. Tellenbach, "Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert", en B. Moeller (ed), *Die Kirche in ihrer Geschichte*, t. II, Cuaderno F 1, Gotinga, 1988.

permanentemente una reflexión política en virtud de sus exigencias de fundamentación y legitimación de posiciones propias o de refutación y rechazo de las ajenas, esa reflexión, de la que se pretendía obtener una fundamentación de actitudes y conductas, sólo muy indirectamente tenía que ver con lo que más tarde sería la teoría política. Las exigencias del derecho divino, las formas consecuentes de organización eclesiástica y el contacto en la Iglesia con el aparato sacramental eran todos elementos que tenían, ciertamente, profundas repercusiones en el ámbito de la política. Pero desde ese ámbito político se hacía muy difícil captarlos teóricamente. Por ello no es una casualidad, y menos una negligencia, que quienes tenían a su cargo el proyecto de reforma eclesiástica carecieran de una representación plástica de cómo debían ser en el futuro, es decir, después de la reforma, las relaciones concretas de la Iglesia con el mundo. Es evidente que para diferenciar a los dignatarios eclesiásticos respecto del mundo y para separarlos lo más posible de él les bastaba con trazar una clara línea divisoria entre la función eclesiástica concebida jerárquicamente y el mundo de los laicos. El grito de guerra de los reformadores, su exigencia de *libertas ecclesiae* (libertad de la Iglesia) fue definida, sobre todo, de modo negativo. Ella debía lograr libertad respecto de la influencia de los laicos y de toda injerencia extraña.

Para las circunstancias de la época, el alcance de ese programa fue lo suficientemente amplio como para causar los más agudos conflictos. Aunque la exigencia de designar obispos y abades por elección, de acuerdo con lo que prescribía la *electio canonica* (ley canónica), irrumpió bastante temprano en el movimiento de reforma y se reveló ininterrumpidamente como núcleo de su programa, no se trató solamente de un conflicto con el poder secular del rey acerca de la asignación de obispados y la atribución de abadías. En rigor, esa exigencia debía concretarse en la Iglesia de modo general. Por ello esa exigencia tocaba -como por otra parte, toda otra exigencia de libertad- a toda forma de incursión del poder secular en las funciones y en el patrimonio eclesiástico, es decir, concernía a las iglesias, a las abadías y a las parroquias en poder de los señores. La

lucha fue conducida contra todo abuso real y supuesto que se transformara -para utilizar la expresión utilizada en la época- en "herejía simoniaca". Era particularmente contra esta herejía que los reformadores querían actuar de modo radical. Desde hacía mucho tiempo el derecho canónico y la teología habían elaborado teóricamente su rechazo de la conducta simoníaca; de hecho, las definiciones sobre el tema formuladas por el papa Gregorio I (590-604) fueron utilizadas durante siglos en virtud de su carácter práctico y accesible. Pero el siglo XI presentaba algo nuevo, pues fueron rechazadas las formas tradicionales de participación de la nobleza secular en la Iglesia y toda incursión de los laicos -es decir, de todo el que no fuera dignatario de la Iglesia- no sólo era considerada sospechosa sino que estaba rigurosamente prohibida.

No analizaremos aquí cómo se explica esta radicalización y redefinición de viejas aspiraciones ni cómo las tradiciones monástico-ascéticas de "huida del mundo" se transformaron en norma obligatoria de toda Iglesia. La misma dirección tomó un segundo frente de lucha de los reformadores: su rechazo del "nicolaísmo", es decir del casamiento de los sacerdotes. Por primera vez en su historia la Iglesia planteó en esos años con inusual rigor teórico y sin admitir excepciones la exigencia del celibato sacerdotal y encontró, por diversos motivos, un vasto eco precisamente entre los laicos. Sin embargo, la aplicación práctica de ese principio se topó con grandes dificultades hasta fines de la Edad Media.

Con este autodistanciamiento de la jerarquía eclesiástica respecto del mundo y con su establecimiento como fuente de la que emanan los medios eclesiásticos de salvación, la relación de la Iglesia con la realidad socio-política, con el poder político de la nobleza laica y con el poder que los reyes ejercían sobre la Iglesia se hizo verdaderamente problemática. Porque en rigor los reformadores no pretendían distanciarse o huir cada vez más del mundo, sino introducir en él sus propios principios y ordenarlo de acuerdo con ellos, pues los consideraban como exigencias originadas en el derecho divino. Esta actitud tuvo profundas consecuencias. En el siglo XI la espiritualización de la Iglesia impulsó poderosamente el pro-

pósito de espiritualizar también el mundo, y ello potenció enormemente las tendencias que, desde dentro de la Iglesia, aspiraban a dominar el mundo.

GREGORIO VII

Precisamente esa concepción puede percibirse con claridad en el pensamiento del papa Gregorio VII. De ello son testimonio las 27 apretadas proposiciones que, como *Dictatus Papae*, hizo introducir en su registro epistolar hacia fines del segundo año de su pontificado, en el año 1075.[16] Se trata de un conjunto de incisivas formulaciones que presentan programáticamente -aunque para nosotros constituyan un sistema de difícil acceso- las prerrogativas del obispo y papa de Roma y de la Iglesia romana, tal como esas prerrogativas ya antes habían sido formuladas desordenadamente por la tradición eclesiástica. Pero forzosamente, en la compilación de Gregorio esas pretensiones tradicionales alteraron su carácter originario. Y aunque la intención de Gregorio era que su compilación fuera un resumen de antiguas tradiciones, sin embargo, arrancadas de su contexto original, perdieron totalmente ese carácter y se transformaron en el anuncio de una nueva época. En efecto, en ellas se percibe la tendencia hacia la transformación del Papa en la única instancia legítima de decisión dentro de la Iglesia: su juicio no puede ser revisado por nadie, pero él puede someter a examen cualquier otra decisión.

No necesitamos extendernos aquí sobre las corrientes y contracorrientes políticas que tuvieron lugar en Alemania durante la lucha de las investiduras; en ésta se entremezclaron entre sí actitudes políticas concretas y temas de conflicto hasta que por fin el rey, colocado a la cabeza de los obispos alemanes,

16. Cf. E. Caspar (ed.), *Das Register Gregors VII*, en *Monumenta Germaniae Historica*, Epistolae Selectae 2, t. 1, Berlín, 1920-1923, pp. 201-208, N II 55a; trad. cast. en Gallego Blanco, ob. cit., pp. 179 ss.

dispuso la deposición del Papa al mismo tiempo que, en un sínodo en Roma, el Papa dispuso la deposición del rey. Ciertamente, gracias a su rápido y tácticamente hábil camino expiatorio a Canossa (1077), Enrique logró limitar los perjuicios políticos inmediatos de su deposición, pero con ello se doblegó por primera vez ante la dignidad sacerdotal de Gregorio.

En el año 1081, es decir en la última fase de su lucha en favor de la legitimación de su propia actuación, Gregorio escribía una carta a uno de sus seguidores, el obispo Hermann de Metz.[17] Para la historia de la teoría política medieval este texto es aún más importante que la segunda excomunión de Enrique (1080), que la elección de un contramonarca en el imperio alemán (1077), que la elección de un antipapa a instancias de Enrique (1080) y que todos los dolorosos y duraderos movimientos político-militares implicados en la controversia entre el Papa y Enrique. Por otra parte se trata de uno de los escritos de Gregorio que mejor ha sido transmitido por la tradición, pues no sólo está consignado en el registro epistolar del Papa, sino que además de circular autónomamente y de haber sido incluido y utilizado en crónicas y escritos polémicos, sus formulaciones fueron muy bien aprovechadas por colecciones de textos jurídicos. En su carta el Papa menciona con tono sereno sus argumentos y los precedentes que anteriormente sólo habían sido insinuados y esboza lo que, en su opinión, debería ser la relación entre el emperador y el Papa.

Gregorio retoma la conocida formulación de su predecesor Gelasio I, pero la agudiza con radical unilateralidad. Gelasio había colocado una junto a otra a ambas instancias, la sagrada autoridad del sacerdocio y el poder real. Haciendo uso de una sublime y fina retórica, por una parte el Papa concedía al emperador una indiscutida primacía sobre todo el género humano, pero por la otra, desde una perspectiva escatológica -pues en el Juicio Final el sacerdote también debe rendir cuentas de lo que haya hecho el gobernante temporal- le recuerda que éste debe inclinar humildemente su cabeza y esperar su

17. Cf. E. Caspar, ob. cit., t. 2, Register VIII 21, pp. 544-563; trad. cast. en E. Gallego Blanco, ob. cit., pp. 179 ss.

salvación del sacerdote. Gregorio retoma ese texto y lo cita textualmente, pero al mismo tiempo que pasa por alto y silencia toda referencia a la primacía del emperador sobre el género humano, pone de manifiesto la exigencia de inclinarse ante el sacerdocio. Por otra parte, en su carta, el Papa sigue recurriendo a la fundamentación escatológico-sacramental a que había recurrido Gelasio, pero puesto que ella carece ahora del contrapeso que en la formulación de Gelasio había desempeñado el reconocimiento de la primacía del emperador, esa fundamentación es utilizada por Gregorio para extremar una pretensión práctica inmediata. En lo que concierne ahora a las repercusiones de esta posición, puesto que Graciano en su decreto[18] retomó sólo la versión resumida que Gregorio VII había hecho de la originaria formulación de Gelasio, la Edad Media posterior recordó la venerable formulación de Gelasio prácticamente sólo en la versión que de ella daba la reformulación gregoriana.

Consecuentemente, y aunque las ideas y programas de los reformadores no ofrecían demasiadas posibilidades de que a partir de ellos se desarrollaran teorías políticas, en cambio la política de Gregorio VII sí tuvo efectos duraderos en la teoría política medieval. Más allá de que la autodelimitación de las funciones de la Iglesia proponía un nuevo debate acerca del lugar que le correspondía al gobernante temporal, se planteó como tarea del poder político la distinción precisa entre los ámbitos espiritual y temporal (*spiritualia* y *temporalia*). Ya en la regulación de la simple praxis cotidiana esa distinción presentó enormes dificultades y planteó largas discusiones y trabajo conceptual a los juristas hasta que, en el siglo XII, encontraron los fundamentos para la elaboración de los concordatos. Por muchas razones podemos considerar que la definición del lugar que corresponde al gobernante temporal fue el impulso más importante dado por los reformadores al desarrollo del pensamiento político. Esa definición fue provocada con renovada fuerza por Gregorio VII.

18. Cf. *Decretum Gratiani*, Causa 15, quaestio 6, c. 3, en E. Friedberg (ed.), *Corpus Iuris Canonici*, t. I, Leipzig, 1879, col. 756.

Como consecuencia lógica de las líneas directrices de la política gregoriana, los seguidores de Gregorio VII arrancaron a la realeza su tradicional carácter de institución establecida sacralmente, por lo menos en lo relativo a la sacralidad que vinculaba a la realeza con la Iglesia. Manegoldo de Lautenbach, fallecido después de 1109, luego de una profunda experiencia de conversión se apartó del mundo de las escuelas y se transformó hacia 1080 en un enérgico gregoriano. Manegoldo defendió elocuentemente la posición de Gregorio contra los seguidores de Enrique IV. En efecto, mientras que Wenrich -director de la escuela catedralicia de Tréveris- se opuso hacia el año 1081 a que el Papa depusiera al rey, Manegoldo en cambio encontraba esa deposición totalmente justificada. Para Manegoldo la realeza es una institución meramente funcional y no una propiedad sustancial del que la ejerce: "Para tomar un ejemplo de la vida cotidiana: si alguien confía a otro el cuidado de sus puercos a cambio de un salario adecuado y luego se percata de que éste, en lugar de cuidarlos, los roba, los mata y los destruye, acaso teniendo en cuenta las condiciones estipuladas no lo despedirá ignominiosamente del cuidado de los puercos que le había confiado? En consecuencia, si en la vida cotidiana sucede que el que no cuida los puercos, sino que los deja deteriorarse, ya no se comporta como porquerizo, del mismo modo y con más razón, y por grande que sea la distancia que existe entre la naturaleza humana y los puercos, el que no quiere gobernar a los hombres sino que los deja extraviarse está robando el poder sobre los hombres y la dignidad que ha recibido".[19]

Naturalmente que con ello no concluía el proceso de desacralización de la institución real ni tampoco se lograba acabar con el hechizo que arrastraba consigo la tradicional posición del rey. Pero sí se hacían progresos indudables en esa

19. Manegold von Lautenbach, *Ad Gebehardum Liber* (ed. por K. Francke), en *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de Lite*, t. 1,Berlín, 1891, pp. 300-430 (el texto citado corresponde al cap. 30, p. 365, 18-25). Véase sobre el tema H. Fuhrmann, " 'Volkssouveränität' und 'Herrschaftsvertrag' bei Manegold von Lautenbach", en S. Gagner y W. Wiegand (eds.), *Festschrift für Hermann Krause*, Colonia, 1975, pp. 21-42.

dirección. Con todo, el hecho de que se midiera y controlara estrictamente el cumplimiento de la función gubernamental no era en aquella época algo nuevo. Ya Isidoro de Sevilla, a comienzos del siglo VII, había acuñado en sus *Etimologías*, con una concisión imposible de traducir, la siguiente formulación: *rex a recte regendo* (rey se deriva de gobernar rectamente). Pero ahora, con esta antigua formulación, ya no se pretendía solamente interpelar el ejercicio del poder, sino que se buscaba un motivo que justificara la sustitución y la deposición de los gobernantes. De ese modo ella lograba transformarse en un instrumento político porque parecía presentarse como criterio único y absoluto.

EL "ANÓNIMO NORMANDO"

Era muy comprensible que esa visión del problema no fuera aceptada fácilmente entre la realeza. Lamentablemente no podemos dedicarnos a mostrar en detalle los motivos de ese rechazo. Pero sí podemos señalar como llegó a concretarse el propósito de concebir teórica y conceptualmente la posición de un *christus domini*, de un "ungido del Señor", es decir de un rey. Quizá la más sólida y obstinada defensa del rey haya sido la realizada por un conjunto de textos de extremado rigor lógico que la crítica atribuye a un cierto "anónimo normando".[20]

20. La última edición completa (algo objetable), es la de K. Pellens (ed.), *Die Texte des normannischen Anonymus*, Wiesbaden, 1966, véase el comentario crítico de esa edición realizado por W. Ullmann en *Historische Zeitschrift*, 206 (1968), pp. 696-703. Facsímiles del Codex Unicus han sido realizados por K. Pellens y R. Nineham, Wiesbaden, 1977. Sobre el tema véase: H. Boemer, *Kirche und Staat in England*, Leipzig, 1899; E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Nueva York, 1957 (trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985); "Deus per naturam, Deus per gratiam. A note on Medieval Political Theology", en E.H. Kantorowicz, *Selected Studies*, Nueva York, Locust Valley, 1965, pp. 121-137; G. Huntsfield Williams, *The Norman Anonymus of 1100. A.D.*, Cambridge, 1951; W. Hartmann, "Beziehungen

Estos textos surgieron durante el tránsito del siglo XI al XII y nos han sido transmitidos a través de un único manuscrito que aparentemente es el original. Pero la historia del manuscrito ha permanecido desconocida hasta el siglo XVI. Se trata de textos de diversa extensión, de distinta temática, de variada forma literaria e inclusive de irregular grado de madurez. No han podido establecerse aún las condiciones y la situación social que dieron origen al surgimiento de estos escritos. Tampoco ha podido determinarse el propósito concreto que tuvo su autor al escribirlos. No obstante, los textos fascinan no solamente a causa de su potencia analítica y de la sutil agudeza de su modo de argumentación, sino también porque muestran un total dominio de los métodos utilizados en las escuelas de la época. Pero aunque el texto escrito por el Anónimo Normando se orienta en una dirección poco frecuente en la época, su contenido teórico carecerá totalmente de consecuencias en la Edad Media.

El Anónimo Normando no se propone defender al monarca alemán, al rey de los romanos o al emperador, sino que está dirigido al rey inglés luego de la conquista normanda de la isla. Su autor de ninguna manera está dispuesto a tomar de los reformadores gregorianos la identificación del rey con un simple laico. Ya antes del Anónimo, los comentarios de textos de San Pablo conocidos en la Edad Media con el nombre de *Ambrosiastro*, surgidos hacia fines del siglo IV y difundidos bajo la supuesta autoría de San Ambrosio, se remontaban a una larga tradición de la antigüedad y jugaban con las fulgurantes fórmulas de la imagen divina en el hombre (mencionadas en el relato bíblico de la creación) y de la imagen divina en el rey (siguiendo las viejas tradiciones políticas de la antigüedad). Precisamente, en uno de sus tratados centrales, el Anónimo Normando trata el problema de la consagración de los obispos y de los reyes (*De consecratione pontificum et*

---

des Normannischen Anonymus zu frühmittelalterlichen Bildungszentren", en *Deutsches Archiv*, 31 (1975), pp. 108-143. Encuentro objetable la interpretación de K. Pellens, *Das Kirchendenken des Normannischen Anonymus*, Wiesbaden, 1973.

regum).[21] El texto se alimenta de correspondencias, analogías e identidades y de ninguna manera se caracteriza -como en el caso de Gregorio VII- por su competencia jurídica, sino más bien por sus interpretaciones de carácter especulativo.

El autor nos informa que ya entre los reyes del Antiguo Testamento se puede advertir, en una suerte de anticipada referencia a Cristo, una doble persona (*gemina persona*). En efecto, los reyes ungidos del Antiguo Testamento eran hombres en cuanto a su naturaleza (*ex natura*) y (un) "Cristo, es decir, Dios-hombre" en cuanto a la gracia. El autor juega con la palabra *Christus*, pues por una parte lo traduce como "ungido" y por la otra lo entiende como el nombre propio del Redentor. Imagen y figura de Cristo, que durante un siglo habían ocupado a la especulación cristológica con el desarrollo de teorías acerca del tema, ofrecen ahora al Anónimo Normando elementos para explicar la doble dimensión de la institución real. Cristo tiene dos naturalezas, una divina y una humana. La divina se concreta en una función real y la humana en una función sacerdotal; ambas se manifiestan hacia el exterior. Como rey, Cristo es uno con el Padre, y por ello es divino. Como sacerdote, Cristo es hombre. Esta dicotomía permite al anónimo transferir análogamente los mismos argumentos al rey, pero lo hace cuidándose de sostener dos naturalezas en él. Como sucedía en el caso de los reyes del Antiguo Testamento, el rey tiene solamente una doble persona, pero es precisamente ésta la que le permite participar de la imagen de Cristo. No solamente es imagen de Cristo en cuanto a la dignidad real de la que es portador; es además imagen de Cristo en cuanto a su función sacerdotal. Así, cada rey es "rey y sacerdote" (*rex et sacerdos*), "figura e imagen de Cristo y de Dios" (*figura et imago Christi et dei*). Del mismo modo como Cristo es uno con el Padre en virtud de su naturaleza, el Rey, divinizado por la unción real, es uno con Cristo y con el Padre. La diferencia reside en que Cristo es Dios desde toda la eternidad y por naturaleza, mientras que el rey es Dios *per gratiam*, en virtud de la gracia.

Consecuentemente a este planteo, la mística cristológica

21. K. Pellens (ed.), ob. cit., pp. 129-180.

permite al Anónimo decidir en favor del rey su posición dentro del conflicto de la época. Es verdad que también el obispo es consagrado pero, contrariamente al rey, el obispo participa ante todo de la función sacerdotal de Cristo, función que expresa a Cristo, es decir al Dios-hombre como naturaleza humana. El rey es *imago Christi* respecto de la divinidad de Cristo, el sacerdote es *imago Christi* respecto de su humanidad. Pero esto no es excluyente. Pues también el poder de las llaves de los obispos hace que éstos participen del gobierno real de Cristo, mientras que el reino y su conducción efectiva no corresponden a los obispos sino a los reyes. Por su parte ellos también representan la función sacerdotal de Cristo, pueden perdonar pecados, ofrecer el pan y el vino en la ceremonia de consagración real, difundir la doctrina de la fe y convocar concilios. El rey gobierna como el más soberano dentro de "la comunidad de Dios todopoderoso, es decir en la santa Iglesia y en este mundo".[22] Es, pues, fácilmente advertible que el rey, considerado como imagen del rey Dios-hombre, gobierna la totalidad aún indiferenciada constituida por Mundo-Iglesia.

Esta teoría era totalmente contraria no solo a la política gregoriana sino también a la actitud espiritual del movimiento de reforma. La mística cristológica y la divinización del rey, sostenidas tan contundentemente por el Anónimo Normando, sólo pueden entenderse como reacción extrema frente a las tendencias de la época. Ciertamente, estos textos no pudieron lograr una repercusión efectiva en su época y por ello carecieron de consecuencias. De allí que el tema dominante de la teología política de los años subsiguientes no haya girado en torno del rey, entendido por el Anónimo como *imago Christi et dei*, sino más bien alrededor del obispo romano, entendido como *vicarius Christi* y *vicarius dei*, es decir alrededor del Papa como representante de Cristo y de Dios. En cambio la mística real sostenida por el Anónimo Normando pasó a un segundo plano en la teoría política. Los pasos decisivos para los desarrollos teóricos que se habrían de verificar después los dio Gregorio VII. Los textos escritos por el Anónimo Normando, que

22. *Ibid.*, p. 149.

sin éxito procuraron contrarrestar esa corriente, testimonian, con sus propuestas sin eco, solamente los problemas que plantearon los contemporáneos de la revolucionaria época de la reforma gregoriana.

V

EL SIGLO XII

LA FUNCIÓN DE LAS CIENCIAS Y DE LAS UNIVERSIDADES

Con todo, la apasionada lucha llevada a cabo por los reformadores en favor de la libertad de la Iglesia contra enemigos de la más diversa naturaleza no logró resolver los problemas. El peso del viejo orden era demasiado fuerte y el arraigo en el medio social de las estructuras institucionales de la Iglesia era demasiado poderoso para que el alejamiento de la Iglesia respecto del mundo pudiera concretarse plenamente. Una separación efectiva de lo espiritual respecto de lo temporal parecía imposible. A pesar de ello debía encontrarse una solución práctica. Los prolongados esfuerzos realizados para alcanzar un equilibrio, tal como lo lograrían los llamados "concordatos" de comienzos del siglo XII -en Alemania en el concordato de Worms de 1122-, constituyeron una nueva base de futuros desarrollos. Pero al mismo tiempo, esos esfuerzos intelectuales, necesarios para la preparación teórica del equilibrio, generaron una fuerte dosis de autoconfianza, incluso cuando el interés se orientaba hacia problemas de otra índole.

Sin embargo no fue ésa la única razón por la cual, en el siglo XII, el desarrollo de la teoría política entró en una nueva etapa. Pues en esos años no sólo se estaba transformando la situación que actuaba como punto de partida, sino que también se verificaba un cambio de las condiciones generales de vida. Ese cambio arrastraba consigo al trabajo teórico y, consecuentemente, también a la teoría política. Crecimiento, movilidad, movimientos poblacionales, surgimiento de nuevas ciudades

y aparición de nuevas estructuras que afectaban el orden político y la constitución social son algunos de los tópicos a los que se suele recurrir para caracterizar esta época. Los hombres llenaban y saturaban no sólo sus antiguos núcleos habitacionales sino que se ponían en movimiento, conquistaban nuevas zonas para la producción agraria, encontraban y experimentaban nuevos estilos de convivencia y buscaban también nuevas formas de autocomprensión.

El siglo XII se presenta como una época en la que las condiciones de vida adquirieron una peculiar plasticidad. Nuevas formas coexistían junto a las antiguas y ambas, conjuntamente, excedían el estrecho pero variado ámbito de las regiones que caracterizaban a la Edad Media con una impronta propia. Con razón se suele tipificar esta época como multiforme. En lo que concierne a la historia del pensamiento, las condiciones se transformaban como consecuencia de una metamorfosis aún más radical de carácter institucional e histórico. Esta transformación tuvo consecuencias imprevisibles en todos los campos del saber, incluso en el de la teoría política. Desde la perspectiva del desarrollo de la historia del espíritu se ha descripto este fenómeno como *Renacimiento del siglo XII*. Éste consistió en un movimiento de retorno a la tradición antigua en sus más diversos campos y en la irrupción de un nuevo *humanismo* que afectó también la reflexión política. Nos ocuparemos aquí solamente de la nueva contribución cualitativa que comenzaba a ofrecer la universidad que, paulatinamente, surgía en esos años. Esa nueva contribución fue decisiva para el trabajo teórico que luego se llevaría a cabo dentro del marco institucional universitario, ya que, en lo sucesivo, ella determinaría métodos, instrumentos y textos básicos de todas las ciencias e influiría profundamente en las formas sociales y literarias del trabajo intelectual. Considerado en sí mismo, el incremento de la red de escuelas que se verificaba desde fines del siglo XI y comienzos del XII todavía no implicaba la aparición de la universidad europea que, como entidad corporativa, actuaba en forma autónoma. La universidad tampoco surgió de golpe como consecuencia de deliberados actos de fundación, sino en el curso de un largo y complicado proceso. Ya el solo hecho de que

tanto en Bolonia como poco tiempo después en París y luego en Oxford surgieran escuelas de altos estudios -con razón llamadas "universidades"-, determinadas todas ellas por las condiciones propias de cada lugar y que, a pesar de todas sus diferencias, cada una de ellas mostrara indudables rasgos institucionales comunes, muestra que ese proceso no estaba librado al acaso.

El movimiento tuvo su fin provisorio en París durante el tránsito del siglo XII al XIII; incluso en Bolonia tampoco se podía hablar de "universidad" en el sentido estricto de la palabra antes de esa fecha. Sin embargo, la nueva forma de la organización científica se había estado preparando durante muchos años. Aun cuando Irnerio y Graciano no hubieran enseñado en la "universidad" de Bolonia, de todos modos, gracias al trabajo que realizaron en el terreno del derecho romano y del derecho canónico sellaron con su impronta, durante un siglo, el contenido y los métodos de la enseñanza y de la tarea universitaria en general. Y lo mismo sucedió con Pedro Abelardo y Pedro Lombardo en París: mientras el primero influyó sensiblemente en la constitución del método de la teología escolástica, el segundo escribió el manual de teología sistemática más difundido en la Edad Media. Además, donde había más de una escuela, en la que trabajaban juntamente distintos maestros y doctores enseñando colegiadamente y compitiendo entre sí, se constituía un núcleo intelectualmente poderoso del que podía surgir una universidad. Naturalmente, ello no significa excluir otros factores que también pueden haber contribuido a favorecer el auge universitario. Pero aparentemente no bastaba con que una escuela fuera dirigida por un maestro destacado: son ejemplos de ello la escuela de Chartres bajo la dirección de Fulberto e Ivo y la de Laón dirigida por Anselmo y Radulfo. La permanente competencia y el continuo intercambio no solamente generaron el crecimiento de una conciencia común a partir de la que se desarrollaron formas de organización corporativa sino que, además, ello favoreció el crecimiento de las posibilidades metódicas de las distintas disciplinas científicas.

No es necesario señalar que los siglos que precedieron al

surgimiento de la universidad también dieron lugar a una producción intelectual relevante y que, con posterioridad al fenómeno universitario, no toda producción intelectual significativa estuvo ligada a la universidad. Pero es importante tener en cuenta que, con el apogeo universitario, fue sobre todo el *método* el que adquirió un nuevo rango y una propia independencia. Por otra parte, los progresos en el orden del conocimiento, alcanzados a través de la diferenciación de las distintas ramas del saber y mediante la especialización de las distintas disciplinas, fueron la causa de que éstas se articularan en distintas Facultades. Con todo, los límites de las disciplinas admitieron durante largo tiempo una gran elasticidad. Cada Facultad construyó sus propios instrumentos de trabajo, determinó los textos fundamentales que actuarían como base de la enseñanza y estableció cuáles serían los comentarios de esos textos que serían utilizados en ella.

EL MÉTODO ESCOLÁSTICO

Puede afirmarse que, en principio, había un método común a todas las disciplinas. Ciertamente -y de ninguna manera de modo peyorativo- este método puede denominarse "escolástico". La ciencia de las universidades medievales era una ciencia de libros y estaba fuertemente ligada a textos. Ello es particularmente evidente en el caso de la teología, pues en la Edad Media la Biblia había constituido la base del trabajo teológico. La explicación de la Biblia mediante comentarios era una antigua práctica. Incluso la introducción de anotaciones marginales e interlineares no fue una invención del siglo XII, sino una muy vieja costumbre. Pero ahora esa forma de comentar se afirmaba. Aparentemente, la larga tradición exegética logró ser fijada en primer lugar en la escuela de Laón y luego en otros centros, sobre todo en lo que después sería la Universidad de París. Ello se concretó en la llamada *Glossa ordinaria*, una gran compilación

del material de exégesis transmitido por la tradición. La *Glossa* explicaba cada uno de los versículos de la Biblia y actuaba como autoridad y regla de todo comentario, pues en ella podía encontrarse un resumen de las opiniones de los Padres de la Iglesia y de los modernos maestros acerca de cada versículo del texto bíblico. La exégesis posterior no modificó esta compilación, sino que la tomó como base para hacer su propio trabajo de interpretación.

Pero ya antes de esta exégesis teológica realizada en el siglo XII en el norte de Francia, el jurista Irnerio y sus discípulos boloñeses habían utilizado el mismo método a fines del siglo XI. Ellos glosaron -en caso necesario, palabra por palabra- la gran codificación del derecho romano hecha entre 528 y 534 por el emperador Justiniano que, en esos años, ya tenía mas de cinco siglos. Paulatinamente esa glosa jurídica se convirtió en un gran comentario. Los juristas aplicaron los mismos métodos utilizados por los teólogos para llegar a conclusiones científicas a partir de los datos contradictorios transmitidos por la tradición. Los teólogos habían procedido a desmembrar conceptos, a analizarlos sistemáticamente, a comparar pasajes paralelos y a llenar las lagunas que presentaba esa tradición. Los expertos en derecho canónico procedieron de manera similar, aunque el resultado inmediato de ese trabajo no llegó a concretarse en un *corpus* con la misma autoridad que había alcanzado la *Glossa ordinaria*. Las colecciones que reunían la tradición del derecho canónico se armaron sobre la base de cánones conciliares, decisiones de los sínodos, decretos papales y citas de los Padres de la Iglesia, siguiendo en todos los casos el nuevo espíritu de sistematización. Ello se percibe con claridad en la obra del francés Ivo de Chartres (muerto en 1116). A veces estos documentos eran auténticos, otras apócrifos e incluso falsificados. Finalmente, tanto en la praxis como en las escuelas, se impuso la gran compilación del maestro boloñés Graciano, aparecida hacia 1140. Ella fue la última de las compilaciones fundamentadas de modo sistemático.

Después de Graciano desaparecen repentinamente las compilaciones que incorporan material tomado de la tradición y que proceden a su ordenamiento. A través de algunos casos

que nos son conocidos, sabemos que esas compilaciones han quedado en la biblioteca de los compiladores sin llegar a ingresar en el mundo científico o sin lograr ser utilizadas en la praxis jurídica, pues en este ámbito será utilizada solamente la compilación de Graciano (*Decretum Gratiani*). En esos casos la penetración científica, la glosa y la interpretación se realizaban utilizando los mismos métodos que habían utilizado los juristas del derecho romano (glosadores). Simultánea y paralelamente los decretistas y los legistas trabajaban, a veces en el mismo lugar -sobre todo en Bolonia, pero también en otros lugares- en la investigación sistemática de los respectivos libros jurídicos. Así inauguraron en Europa una nueva época: la de la cultura científica del derecho.

El método escolástico del "trato con libros" lo encontramos en todas las ramas del saber resultantes del apogeo universitario. Ciertamente, la ciencia escolástica conservó su carácter de ciencia de libros. Los textos que provenían de la tradición eran, en muchos casos, textos históricamente muy lejanos. Pero a pesar de ello eran leídos con el propósito de entenderlos como autoridades. De allí que la tarea de penetración y lectura se transformara al mismo tiempo en una suerte de incorporación de ese material dentro del horizonte de comprensión de aquél cuya propia experiencia era condición indispensable para el éxito de esa tarea de incorporación. *Ratio*, *auctoritas* y *experientia* eran, en la concepción de la escolástica, las tres fuentes del conocimiento. Por más que las relaciones mutuas de esas tres instancias hayan sido establecidas de modo diverso, ellas constituyeron permanentemente la regla de oro del método escolástico.

EL LUGAR DE LA TEORÍA POLÍTICA

¿Qué significó todo esto para la teoría política? Ante todo debemos tener en cuenta que la política, como disciplina autónoma, no formaba parte del plan de estudios de la enseñanza

universitaria. Dentro del esquema de las disciplinas teóricas, transmitido por la antigüedad tardía a la escuela medieval en el marco de las siete *artes liberales*, no se incluía una ciencia política. Por ese motivo y desde entonces, no parecía existir un fundamento para concebir la política como disciplina independiente. Pero sería un grave error concluir de ello que la universidad de entonces careció de toda significación para la teoría política. Con el tiempo se amplió el elenco de las disciplinas en las que la teoría política podía apoyarse. También creció el número de textos que podían ser considerados en ese sentido. Y además de ello se transformaron público y autores, con lo cual se transformó, consecuentemente, el lugar social de la teoría política.

La literatura política se muestra cada vez más ligada a eruditos y egresados universitarios o, en general, a gente que visitaba o frecuentaba la universidad, es decir, autores, público, lectores y traductores de literatura universitaria. Los textos presentan pretensiones teóricas cada vez mayores y son escritos predominantemente en la lengua de los eruditos: el latín. En este sentido la situación no cambia en relación con la temprana Edad Media, pero ahora se trata del latín de las universidades. El método se orienta hacia el tratado escolástico y hacia la *quaestio* escolástica, y tanto la materia de discusión como el paradigma de la argumentación se hacen cada vez más escolásticos. Los textos necesitaban transformarse en lectura accesible a los laicos, a los gobernantes y a su corte; por ello deben ser traducidos. Una peculiaridad del estilo de la teoría política de la baja Edad Media reside en el hecho de que, por lo general, ella participa de la potencia propia de la argumentación científica de la época, que procura orientarse hacia los más modernos desarrollos de las ciencias y que no se define sólo como teórica, sino también como erudita: de allí que haya sido escrita por eruditos y, a menudo, incluso por los más ilustrados autores de la época.

Por lo demás, el carácter de los autores se corresponde con el del público al que se dirigen. Fueron muy raros los casos en los que los autores de tratados políticos de la baja Edad Media no conocieron la universidad desde dentro. A pesar de las

divergencias generales que los tratados puedan presentar, ellos son clara expresión de expectativas, ambiciones, intereses e incluso del mismo horizonte de los hombres que produjeron esos libros, que los leyeron y que los utilizaron, es decir, de la aristocracia cultural que, con el tiempo y en forma creciente, aparece en la baja Edad Media de casi toda Europa como estrato social independiente.

De ese modo la historia de la teoría política se vincula estrechamente con la historia social de la universidad europea: la historia de quienes frecuentaban la universidad y de quienes egresaron de ella debe ser considerada, pues, como muy cercana a la historia social de la teoría política. De allí que las conexiones de la teoría política con la universidad sean mucho más estrechas por ese motivo de lo que podrían serlo solamente en virtud de una proximidad de carácter metódico o en virtud de la utilización de los mismos textos. Pero si éstas fueron las estrechas relaciones histórico-sociales "externas" entre la teoría política y el mundo social universitario, en cambio la relación del contenido y el método de la teoría política con las ciencias universitarias de ninguna manera puede ser considerada como una relación demasiado cercana. Ello no significaba aún que la teoría política se independizara de esas ciencias para hacerse absolutamente autónoma, sino solamente que ella tenía un amplio espectro para elegir la disciplina universitaria sobre la cual quisiera apoyarse.

En la temprana Edad Media la teología había sido la ciencia que desempeñaba la función de rectora por excelencia. La teología había suministrado a la teoría política su método, sus textos, sus autoridades más importantes y el marco hermenéutico para su desarrollo. A partir del surgimiento de la universidad medieval aparecen otras Facultades junto a la Facultad de Teología, sobre todo la de Derecho y la de Artes. Esta última se transformará, después del fin de la Edad Media, en Facultad de Filosofía.

Pero fue sobre todo el derecho el que, junto con la teología, se ocupó de ofrecer los primeros impulsos. Este fenómeno tenía razones bien fundadas. De alguna manera el derecho canónico se separó de la teología transformándose en discipli-

na autónoma recién en el siglo XII. Graciano parece haber sostenido la existencia de *una Theologia practica externa*. Los principios sostenidos por los Padres de la Iglesia se encontraban, no en toda su extensión, pero sí formulados sintéticamente, en numerosas compilaciones y en el *Decretum Gratiani*; en ellos siempre se podía volver a encontrar el pensamiento de San Agustín, lo que permitía seguir de cerca las huellas dejadas por los primeros esfuerzos intelectuales de la temprana Edad Media. Por otra parte, en su trabajo cotidiano, los canonistas se veían a menudo confrontados con las consecuencias políticas prácticas y con los aspectos jurídicos de las pretensiones eclesiásticas. Consecuentemente, debían buscar una respuesta responsable a esos desafíos. Por su parte, los juristas volcados al estudio del derecho romano -llamados *legistas* por su dedicación al estudio de las *leges*, es decir del derecho imperial- contaban en cambio con un patrimonio de textos jurídicos sepultado desde la antigüedad que los confrontaba con concepciones y teoremas jurídicos que durante mucho tiempo habían quedado en el olvido. Así, canonistas y romanistas estaban especialmente preparados -quizá mejor que quienes cultivaban otras disciplinas- para participar en el trabajo teórico e incluso en el terreno de la teoría política. Pero de este trabajo no estaban excluidas las restantes disciplinas; en particular la teología se encontraba comprometida en esta tarea dado que siempre se esperaban sus respuestas en virtud de su noble tradición.

La nueva irrupción de las ciencias occidentales en el ámbito universitario fue impulsada por las tendencias socio-históricas de la época, pero fueron principalmente la jurisprudencia y la Medicina las ciencias consideradas como *scientiae lucrativae*, es decir como disciplinas con las que se podía ganar dinero. Pero fue sobre todo la jurisprudencia la que encontró aplicación en la práctica cotidiana. De allí que los juristas encontraran un espacio en los sistemas de dominio de los prelados de la Iglesia y de los gobernantes temporales. Y aunque la transformación del ejercicio del poder en un mecanismo de corte jurídico fue lento, las posibilidades de carrera con que contaban los pocos egresados de la universidad con conoci-

mientos jurídicos eran siempre mayores que las posibilidades que tenían los que provenían de otras facultades.

EL "POLICRATICUS" DE JUAN DE SALISBURY

Pero los problemas de la teoría política no lograban ocupar aún el centro de las preocupaciones teóricas. Más bien seguían siendo preocupaciones marginales del sistema científico. Ello sucedía inclusive en las Facultades en las que se enseñaban las ciencias que eran consideradas directrices, es decir Derecho y Teología. Este hecho es confirmado por uno de los más importantes proyectos del siglo XII, el *Policraticus* de Juan de Salisbury.[23]

Cuando concluía su voluminoso libro, Juan era un egresado de las nuevas escuelas francesas, es decir un representante de la nueva clase cultural. Juan nació entre los años 1115 y 1120. Desde 1136 hasta 1147 frecuentó en Francia -con seguridad en París y quizá también en Chartres- las lecciones de importantes maestros. Posteriormente siguió la carrera de todo clé-

23. C.F.J. Webb (ed.), *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialum et vestigiis philosophorum libri VIII*, t. 1-2, Oxford, 1909 (reeditado recientemente: *Der Policraticus des Johannes Salisbury*, Frankfurt, 1965). Existe una traducción inglesa parcial de J. Dickinson, *The Statesman's Book*, Nueva York, 1927. La edición castellana (Juan de Salisbury, *Policraticus*, ed. preparada por M.A. Ladero, M. García y T. Zamarriego, Madrid, Editora Nacional, 1984) contiene una introducción y abundante bibliografía. Para la biografía de Juan e interpretación del texto véase especialmente W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938, pp. 131-143, 291-293; G.Stollberg, *Die soziale Stellung der intellektuellen Obersicht im England des 12. Jahrhunderts*, Lübeck, 1983; T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, 1976, p. 123-148; M. Kerner, *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus*, Wiesbaden, 1977; M. Wilks (ed.), *The world of John of Salisbury*, Oxford, 1984; Peter von Moos, *Geschichte als Topik. Das historische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die Historiae im Policraticus Johanns von Salisbury*, St. Ottilien, 1988.

rigo educado metódicamente. Ella lo condujo a ocupar diversos cargos, pero en rigor fue la casualidad la que hizo que buscara y encontrara su camino en las cortes de prelados eclesiásticos. Cuando concluyó su estudio parece haber sido recibido como miembro de la comunidad abacial en el monasterio de Pedro de Montiers-la-Celle, en la diócesis de Troyes. Desde allí, munido de una carta de recomendación del influyente abad cisterciense Bernardo de Claraval, volvió a Inglaterra donde, hacia 1147-1148, entró al servicio del arzobispo Teobaldo de Canterbury (1138-1161). Enviado por este último, emprendió entre 1149 y 1159 no menos de cinco viajes a la curia papal romana.

Estos continuos viajes a Roma testimonian las tendencias centralizantes de la Iglesia en el siglo XII y la importancia que cabía a los miembros cultos de las comunidades monacales. Fundándose en su primado jurisdiccional, la Iglesia de Roma procuraba mantener bajo control a las Iglesias más alejadas e incluso imponerles sus decisiones. Y eran sobre todo los clérigos con sólida formación científica los que se encontraban mejor capacitados para defender los intereses de las iglesias locales en Roma. Las actividades de Juan al servicio del arzobispo no estaban especificadas. Aparentemente debía encargarse de la correspondencia e intensamente de problemas jurídicos. Su relación con Teobaldo fue al final tan familiar que éste lo designó uno de sus cuatro albaceas.

Después de la muerte de Teobaldo en 1161 Juan continuó al servicio de su sucesor, Tomás Becket, quien hasta ese momento había sido canciller real y luego miembro del entorno de Teobaldo. Precisamente dos años antes Juan había dedicado su *Policraticus* a Tomás. Juan se ocupaba de tareas especiales, solía hacer las veces de legado y seguía ocupándose de la correspondencia hasta que tuvo que exiliarse por orden del rey hacia 1163-1164, es decir, poco antes de que el arzobispo también tuviera que huir a Francia a causa del grave conflicto sostenido con el rey. Todos los intentos de Juan de Salisbury por volver a Inglaterra antes de la definitiva reconciliación entre el rey y el arzobispo fueron vanos. Finalmente consiguió volver junto con Tomás Becket y el 29 de diciembre de 1170 fue

testigo ocular del asesinato de Becket en la catedral. Luego Juan vivió de sus prebendas como clérigo hasta que en 1176 fue designado obispo de Chartres a propuesta del obispo de Sens, Guillermo, un hermano del rey francés Luis VII. El 25 de octubre de 1180 Juan murió como obispo de Chartres.

A pesar del carácter tempestuoso de la época, lo que antecede es una muestra de la carrera de un hombre que no había tenido el privilegio de nacer en una noble cuna. Juan fue un clérigo culto y como tal pudo realizar su carrera gracias a su integración en el sistema de dominio, apoyado y ayudado por una red de numerosas relaciones y vínculos personales con colegas de estudio, por afinidades espirituales y por poderosos protectores. Esta red era suficientemente sólida como para que Juan pudiera aprovechar la dramática crisis del conflicto secular entre el arzobispo y el rey. El *vir plebeius*, tal como él mismo solía calificarse, termina como auténtico obispo de una reputada diócesis ubicada en los dominios de la corona real, la Île de France.

Policraticus sive de nugis curialum et vestigiis philosophorum (Policraticus o vanidades de cortesanos y vestigios -es decir, enseñanzas- de los filósofos) es el título de este libro que en su edición moderna abarca más de 800 páginas. Este subtítulo es fácilmente comprensible. Juan quiere presentar el nuevo fenómeno social -la corte real y la curia eclesiástica- como mundo de la apariencia y de la futilidad y oponer a ese vacío la luminosidad de las doctrinas sobre la vida recta. Los cortesanos conducen su vida como un vacío teatro, eluden la realidad (*res gestae*) y -adulando a los príncipes, dedicándose a las artes de la astrología y de la caza y abandonándose a sus pasiones- no cumplen con su vocación. Así llevan una vida aparente, son actores en una comedia que sigue las reglas de una ciega *fortuna*. Pero casi todos ellos terminan tristemente, y por ello su vida se asemeja, más que a una comedia, a una tragedia que es observada por estupefactos espectadores: Dios y unos pocos verdaderamente sabios.

En la radical dicotomía que Juan establece entre el mundo de la *fortuna* y el de las *res gestae* hay mucho más que una simple metáfora. Esa dicotomía ha sido pensada por Juan ante

todo como una distinción de carácter ético: todos los hombres aspiran a la felicidad, pero sólo el que obra rectamente puede llegar a ser verdaderamente feliz. Precisamente el título del libro, *Policraticus*, puede querer significar también que un *poly-craticus* "puede mucho" porque se aparta de las frivolidades de los cortesanos y se deja conducir por las doctrinas y las huellas de los filósofos. Pero ese significado no excluye otro referido al hecho de que al "Señor de la *polis*" (es decir, a quien practica la política) se le recomienda llevar una vida moral.

En su tratado Juan anhela la verdadera vida. Pero ésta le exige explicar antes el orden cosmológico natural y moral. De allí que cuando trata problemas como el de la astrología y el de las leyes del cosmos se ocupe del tema de la necesidad en la naturaleza y del libre arbitrio. La filosofía se orienta a lo verdadero y lo bueno: conocimiento y perfección se implican mutuamente. Dios creó el mundo para que cada uno pueda participar de su perfección de acuerdo a sus posibilidades. La ley de Dios para el mundo es la *aequitas*, es decir la justicia proporcional y distributiva. Esta justicia entendida como principio cósmico también es entregada a los hombres para que la realicen en forma concreta. *Aequitas, quae cuncta coaequiparat ratione* [...] *in omnes aequabilis tribuens unicuique quod suum est* (la justicia, que mide todo según la razón, es igualmente justa con cada cosa en la medida en que da a cada uno lo suyo).[24] A cada individuo le corresponde la tarea de integrarse voluntariamente en el orden de la realidad. En la vida social corresponde a cada uno un lugar definido por su función (*officium*), pero ésta no escapa a las categorías ético-morales, pues el *officium* debe conformarse al plan del orden total del cosmos. Por ello, al mismo tiempo que la *aequitas* es la ley de Dios, ella se realiza concretamente en el orden social.

Juan desarrolla estas ideas recurriendo sobre todo a la metáfora del organismo que recibe de un escrito del pseudo Plutarco, utilizado en este caso por primera vez y nunca nuevamente mencionado en posteriores escritos. Juan aprovecha exhaustivamente este texto. En la cúspide del cuerpo

24. *Policraticus*, en C.C.J. Webb, ob. cit., IV 2, t. I, p. 237.

social se encuentra el gobernante, que es considerado como la cabeza de todo el cuerpo. El consejo real, denominado por Juan con el antiguo nombre de "senado", cumple la función del corazón. Los jueces y los gobernantes provinciales asumen las tareas de los ojos, de los oídos y de la lengua. Siervos y soldados son comparados con las manos. El entorno más cercano al gobernante se asemeja a los flancos; los que se ocupan de las finanzas corresponden al vientre y a los intestinos, mientras que los pies representan a campesinos y artesanos, pues son los que sostienen a todo el cuerpo.[25]

Considerada en sí misma esta imagen no era nueva, sino que había sido transmitida por algunos modelos antiguos. San Pablo, por ejemplo, había caracterizado a la Iglesia como cuerpo de Cristo. Pero lo que diferencia radicalmente el uso que hace Juan del modelo organológico de los modelos tradicionales -de los que, por otra parte, Juan sigue siendo tributario porque también toma de ellos algunos elementos- es la utilización detallada e intensa de la idea del organismo. Por una parte Juan se muestra siempre preocupado por subrayar la necesidad de establecer un vínculo ético entre cada individuo y su lugar en el cuerpo social. Por la otra es interesante tener en cuenta que Juan no construye ese cuerpo social como "Iglesia" sino como un orden global de carácter "natural". Este orden natural tiene dos características: se corresponde con el orden cósmico platónico y no está construido ni pensado a partir de la idea de orden que presentaba la Iglesia como institución.

Respecto de las relaciones entre Iglesia y cuerpo social Juan no pensó ni lejanamente en un disenso entre ambas instancias. Del mismo modo como el cuerpo es gobernado por el alma, así también quienes tienen la función de enseñarnos la práctica de la religión (*cultus religionis*) deben cumplir la función de alma del cuerpo social. De allí que se deba manifestar la debida veneración a quienes tienen a su cargo la enseñanza de la práctica de la religión. Una cierta tendencia hierocrática es palpable cuando Juan pone el acento en la autoridad

25. *Ibid.*, V 2, t. I, p. 283; véase sobre el tema T. Struve, ob. cit.

sacerdotal. Esa tendencia se acentúa en las afirmaciones de que el rey es "siervo de Dios"[26] y de que debe ser considerado como servidor del sacerdocio (*sacerdotii quidem minister*).[27] A pesar de que estas expresiones parecen tributarias de la tradición gregoriana y de que Juan no pierde de vista la Iglesia y sus exigencias, ello no permite pasar por alto el hecho de que los fundamentos de todo el sistema de ninguna manera provienen de la Iglesia. Ellos descansan más bien en una doctrina de la creación entendida platónicamente. Ésta muestra un alto anhelo de armonía, subraya continuamente la necesidad de concordia y de mutua colaboración y considera que este intercambio constituye un sistema absolutamente independiente de toda decisión eclesiástica.

El orden político propuesto por Juan logra conservar una cierta autonomía respecto de las pretensiones espirituales pues ese orden también puede ser descripto y explicado recurriendo a una tradición "no eclesiástica". El derecho romano y su concepto de derecho natural, la posición del gobernante por encima de la ley y, sobre todo, la vinculación del gobernante al bien común (*publica utilitas*) -vinculación que Juan no define ni apoyándose en categorías eclesiásticas ni recurriendo en modo alguno a la Iglesia- son todos elementos que permiten que en el *Policraticus* pueda llegar a expresarse un naturalismo definido éticamente. Se trata de un naturalismo que comienza a desprenderse de todo condicionamiento eclesiástico a pesar de que Juan haya podido sostener una política de carácter hierocrático-curialista.

De acuerdo con el derecho romano Juan sostiene que el príncipe no está obligado por la ley positiva sino que está por encima de ella, pero sí lo está por los preceptos divinos, por la *aequitas*, la justicia, que se realiza en forma concreta en el mutuo dar y recibir. Si el gobernante no respeta esos preceptos se transforma en tirano. Este teorema del pensamiento político medieval ya era un tema clásico en el siglo XII, pero lo que caracteriza la visión imparcial y las consecuencias de su plan-

26. Cf. *Epístola a los romanos*, 13, 6.

27. *Policraticus*, en C.C.J. Webb, ob. cit., IV 3, t. I, p. 239.

teo es que Juan lo retoma, lo incorpora y reflexiona aún más radicalmente que sus predecesores acerca de los medios de que se puede disponer para oponerse al tirano.

Juan se aleja de sus predecesores no sólo porque permite el tiranicidio como *ultima ratio*, sino sobre todo porque lo promueve. Él es, en la Edad Media, el primero -pero no el último- que en relación con este problema procede tan decididamente. La justicia exige recuperar el orden perdido a causa de la alteración de las relaciones regidas por lo que es *aequum et iustum*. Por ello afirma: "Matar al tirano no solo está permitido, sino que es justo y razonable".[28]

No es necesario presentar aquí en detalle los pasajes en los que Juan, algo atemorizado por las consecuencias de esta doctrina, llega a matizar sus afirmaciones y, en cierto modo, a limitarlas. Para ello intenta vincular la ejecución concreta del asesinato del tirano al ejercicio de una función moral por parte de los ejecutores. Puede comprobarse, con todo, que en esta última doctrina, que Juan expone de modo extremadamente cauteloso, las consecuencias de los vínculos que Juan establece entre el Estado por una parte y la moral y el derecho natural por la otra son mucho más fuertes que su naturalismo.

Sin duda, las ideas del *Policraticus* podrían retenernos aún durante mucho más tiempo. El tratado tuvo una amplia repercusión en el pensamiento político. Tal como lo ha mostrado una reciente investigación, su difusión manuscrita fue extraordinariamente grande, ya que son casi cien los manuscritos del texto surgidos entre los siglos XII y XV. Ello muestra un particular interés de la época en el *Policraticus*.[29]

Todo un género de literatura política posterior al *Policraticus* lo tomó como punto de partida ocupándose de dilucidar aún más algunas de sus tomas de posición y desarrollando con más

28. *Ibid.*, III 15, t. I, p. 232; cf. por ejemplo W. Berges, ob. cit., pp. 58 s. y 142 s.; R.M. Rouse y M.A. Rouse, "John of Salisbury and the doctrine of tirannicide", en *Speculum* 42 (1967), pp. 693-709; M. Kerner, ob. cit., pp. 193-202; J. van Laarhoven, "The socalled theory of tirannicide of John of Salisbury", en M. Wilkes, ob. cit., pp. 319-342.

29. A. Linder, "The Knowledge of John of Salisbury in the late Middle Ages", en *Studi Medievali*, III, 18 (1977), p. 881-932.

detenimiento algunos de los temas allí propuestos. Así encontramos tanto en la alta como en la baja Edad Media teorías políticas expuestas bajo la forma de una ética política y tratados que se ocupan de formular reglas de conducta orientadas a los príncipes y a todos aquellos que se ocupan de política. Esas teorías y esos tratados se alimentan del propósito de fundamentar y desarrollar las máximas del obrar político en parte sobre la base de los datos de la tradición, y en parte apoyándose en el análisis de la vida política.

Naturalmente no todos los autores medievales podían captar, imitar o incluso superar la unidad teórica y la amplia erudición del *Policraticus* que constituía, en última instancia, su modelo inmediato o mediato. Pero sí podían ampliar su propio repertorio temático, elaborar nuevos argumentos e introducir nuevas ideas, entrar en los problemas de su propia época y enriquecer la ética de príncipes teniendo en cuenta los intereses de las restantes clases sociales entendidas como parte constitutiva de todo social.

VI

EL SIGLO XIII

LOS COMPENDIOS DEL GÉNERO "ESPEJO DE PRÍNCIPES" ORIGINADOS EN EL CÍRCULO DE VICENTE DE BEAUVAIS

Los espejos de príncipes tuvieron un éxito tan grande que bien pueden ser considerados como el género predominante a través del que la teoría política llegó al público de la baja Edad Media. Ello fue así por lo menos hasta fines del siglo XIII, pero en los siglos posteriores e inclusive hasta la modernidad ese género nunca fue totalmente olvidado. De hecho se siguen escribiendo, imprimiendo y leyendo *espejos de príncipes*. Sin duda, la difusión del género debe mucho a Juan de Salisbury.

El siglo XIII fue un siglo que buscó formarse una visión enciclopédica en diversos ámbitos de la ciencia. Consecuentemente con ello, en París se intentó reunir en un gran tratado todos los textos que tanto la tradición como la discusión de la época consideraban de utilidad como exhortación a los príncipes y como formación de un buen gobernante. Finalmente el intento fracasó. Actualmente conocemos solamente algunos fragmentos y piezas aisladas correspondientes a ese proyecto, todos conservados casualmente, pero que demuestran que se trataba de una compilación de alcance inusual, que debía incluir un gran número de autoridades y puntos de vista sobre el problema.

El dominico Vicente de Beauvais, muerto en 1264, a cuyo celo enciclopédico debemos agradecer la más grande compilación científica del siglo XIII, el *Speculum maius*, incursionó también en el terreno político. Vicente presentó en

su gran enciclopedia todo el material científico de su época dividido en tres partes: el *speculum naturale* contiene una *summa* de filosofía natural, el *speculum doctrinale* constituye una presentación cerrada en sí misma del material de enseñanza escolástico y el *speculum historiale* es una crónica histórica mundial desde el comienzo de la historia hasta el año 1250. Al mismo tiempo, tal como Vicente lo informa al lector en el prefacio de una de las partes, escrita hacia 1250, compuso "por amor y para honrar nuestro rey augusto, un *opus universale* (una obra general) sobre el status del príncipe y de toda la corte real y sobre el gobierno de ella, así como sobre la comunidad y la conducción de todo el reino, fundándose no sólo en la Biblia sino también en las doctrinas de los maestros cristianos y en textos poéticos y filosóficos".[30] Y aproximadamente diez años más tarde escribe en el prefacio de otro texto en el que se refiere al mismo proyecto: "Me pareció útil reunir resumidamente en un volumen y articular en capítulos lo que he leído en muchos libros sobre las costumbres de los príncipes y sus cortesanos para que tanto yo como mis compañeros de orden pudiéramos disponer de conocimientos específicos y competentes sobre ese tema acerca del que, sorprendentemente, se ha escrito muy poco. El objetivo de todo ello es que podamos disponer en todo momento de esos conocimientos, especialmente cuando se nos presenta la tarea de aconsejar privada o públicamente a príncipes, caballeros, consejeros, siervos, prelados y, en general, a todos aquellos que están en la corte o que desde fuera de ella administran la comunidad, para que sepan lo que es útil para su vida y para la salvación de su alma, siempre de acuerdo a lo que a cada uno corresponde de acuerdo con su propio status".

El programa consistía, pues, en el trazado de una línea muy concreta de problemas políticos orientada "a cada uno en su lugar", es decir una suerte de confesionario y al mismo tiempo de púlpito pensado para el mundo político y como obra de

30. Sobre los compendios "espejos de príncipes" en París, véase W. Berges, ob. cit., pp. 185-195 y 304-313. Las citas del texto están tomadas de allí, pp. 305 y 307.

consulta para las actividades de confesión y prédica llevadas a cabo por los dominicos. Para ello, un gran número de compendios debía ser reunido siguiendo un plan riguroso. No solamente Vicente se ocupó de esta tarea sino también algunos de sus cofrades. Parece haberse tratado de la obra de todo un grupo de investigadores, de una gran empresa en el ámbito de las ciencias humanas que, paralelamente a otros proyectos del mismo grupo, absorbió más de diez años de permanente actividad. Pero finalmente no llegó a concretarse el banco de datos que debía ofrecer toda la información necesaria. Sólo Vicente de Beauvais (muerto en 1264) y su cofrade Guillermo Peraldus (muerto en 1274) lograron dar los primeros pasos para que el material reunido tuviera forma de libro. Y aunque estos escritos tuvieron éxito, no alcanzaron a ser el gran acontecimiento que se esperaba de ellos cuando fueron concebidos. El programa consistente en reunir y hacer accesible el saber científico se concretó sólo fragmentariamente en virtud de las dificultades que presentaba el propósito de hacer coincidir todo el conjunto del saber -la *scientia*- con la sabiduría querida por Dios -la *sapientia*-. Así, la realización parcial del gran programa originario no pudo satisfacer las expectativas de producir un *espejo de príncipes* "definitivo". Pero ello mostró que las posibilidades del espejo de príncipes como tipo literario todavía no estaban agotadas.

LAS CIENCIAS DIRECTRICES

El hecho de que las ciencias que se cultivaban en la universidad -el derecho, la teología y las artes liberales- se ocuparan en general de problemas diferentes de los problemas ético-políticos o políticos en sentido estricto no presentaba mayores dificultades al desarrollo de la política propiamente dicha. En rigor, esas ciencias se mostraban con capacidad suficiente para ofrecer material para la reflexión política.

a. El derecho canónico

El derecho, y sobre todo el derecho canónico, debían encargarse de plasmar teóricamente las relaciones jurídicas que, dentro de la Iglesia, se verificaban entre sus distintos miembros. Además de ocuparse del contenido jurídico del *Decretum Gratiani*, los canonistas debían ocuparse del nuevo derecho, es decir de un cuerpo jurídico que crecía sin interrupciones alimentado de las decisiones jurídicas emanadas de la curia papal. Este derecho debía ser reunido, ordenado, esclarecido y trabajado científicamente. Junto a los llamados *decretistas*, es decir los juristas que se ocupaban especialmente del *Decretum Gratiani*, comenzaron a aparecer los *decretalistas*, es decir los juristas que utilizando los mismos métodos que los decretistas se ocupaban de las decretales papales y de sus colecciones. Estos juristas suministraron a la Iglesia un derecho constitucional eclesiástico que se basaba en el material de la Iglesia orientado a apuntalar su posición central.

Un seguimiento pormenorizado del desarrollo del derecho constitucional eclesiástico implicaría internarse en los conflictos que tuvieron lugar en los siglos XII y XIII. Durante el desarrollo de estos conflictos se procuró dilucidar técnicamente problemas de índole jurídica que, si bien tocaban en forma tangencial la teoría política, en ningún momento llegaron a ser teoría política en sentido estricto. Puede afirmarse que, por lo menos parcialmente, la Iglesia como institución fue reducida de tal manera a términos jurídicos que los contemporáneos no juristas no pudieron evitar formular críticas basadas sobre todo en argumentaciones teológicas. Con todo, el derecho canónico como instrumento jurídico había alcanzado tal grado de eficiencia que se presentaba como irreprochable. Entretanto, el número de decretales papales, en su mayoría surgidas como respuesta a las cuestiones jurídicas planteadas ante la curia romana, crecía en el siglo XII en una medida hasta ese momento desconocida. En efecto, la quinta parte de todas las decretales que se conocieron desde la época de la Iglesia primitiva hasta fines del siglo XII fueron sancionadas por el papa Alejandro III (1159-1181).

El manejo y la utilización de una masa tan considerable de textos jurídicos requerían una preparación basada en experiencia y formación académica. Por otra parte, para hacer una exitosa carrera eclesiástica, el estudio del derecho canónico fue con el tiempo bastante más prometedor que el de la teología. De hecho, obispados, cardinalatos e incluso la misma sede papal fueron ocupados casi con la misma frecuencia por canonistas y por teólogos. Precisamente en los siglos XII y XIII comenzó una época en la que las posibilidades de carrera que abría una buena preparación jurídica eran enormes.

La confrontación entre el papado y el poder temporal -representado primero por el emperador romano y más tarde por los reyes y príncipes de la cristiandad- hizo que la Iglesia y los expertos en derecho canónico elaboraran cada vez más cuidadosamente una teoría acerca de la organización de la Iglesia como corporación, acerca de la distribución de responsabilidades dentro de ella y del alcance de la obediencia pretendida por la cúpula eclesiástica. Importantes Papas con formación jurídica -sobre todo Inocencio III e Inocencio IV, entre muchos otros- se preocuparon de que en las decisiones y argumentaciones que transmitían a sus contemporáneos y a la posteridad ganara autoridad una concepción acerca de la forma y de la estructura jurídica de la Iglesia en la que ésta era presentada como una corporación organizada jurídicamente, cuyos vínculos legales estaban concentrados en el sumo obispo, es decir, en el Papa. Los distintos puntos de vista y los detalles concernientes a la fundamentación y construcción de esta teoría fueron intensamente discutidos.

Así logró imponerse la doctrina según la cual el Papa constituía la cúspide y el eje de todo el sistema en el que se apoyaba la organización eclesiástica. Conceptos como el de *plenitudo potestatis* papal -es decir, la idea del poder absoluto de la más alta autoridad eclesiástica en la que se concentraba toda la jurisdicción de la Iglesia- contribuyeron enormemente a que se consumara ese proceso de concentración. El hecho de que el mismo Papa fuera quien en última instancia explicaba los cambios de denominación de su propia dignidad fue la expre-

sión y el resultado de ese proceso. En efecto, con el tiempo, el título de *successor Petri* (sucesor del apóstol Pedro) comenzó a perder significado, ya que a partir del siglo XII -y en forma definitiva durante el pontificado de Inocencio III (1198-1215)- el Papa monopoliza el uso de la denominación de *vicarius Christi* (representante de Cristo) que hasta ese momento había sido utilizado por cada sacerdote en virtud de sus facultades de administrar sacramentos. En toda la Iglesia logró imponerse la idea de que la pretensión de usar ese título sólo encontraba fundamentos suficientes en el caso del Papa. Así ese título fue explicado a la luz del concepto jurídico de representación y descansaba en la idea de la transferencia del primado en la Iglesia a Pedro. De ese modo el título de *vicarius Christi*, al mismo tiempo que significaba la transmisión al Papa de todos los plenos poderes del Dios-hombre -es decir, de Cristo-, expresaba la suma y la totalidad de todas las facultades del Papa.

Durante un conflicto que se extendió durante diez años, la otra posición con aspiraciones universalistas en la cristiandad, representada por el portador del título imperial, no logró imponerse a pesar de los enormes esfuerzos que realizó frente a su contraparte papal. En efecto, en 1245 el papa Inocencio IV logró destituir al emperador Federico II de su dignidad imperial en el concilio de Lyon, haciendo uso de su *plenitudo potestatis* en presencia del santo concilio (*sacro concilio praesente*). Federico II murió algunos años antes que Inocencio, en 1250; en consecuencia, éste pudo considerarse vencedor de un conflicto que durante años había quedado sin resolver y el papado quedó como la única instancia con pretensiones universalistas.

Sin embargo, ello no significó que el espacio que había dejado libre el emperador haya sido ocupado por un papado "triunfante". Sucedió, en cambio, que los reinos nacionales europeos, que en esos años ya habían logrado consolidarse, ocuparon rápidamente la brecha que había abierto el imperio. Los principios que habían ganado terreno en la Iglesia como cuerpo organizado y entendido jurídicamente pudieron aplicarse sin mayores esfuerzos a los poderes políticos temporales. Ello mostró que el derecho canónico constituía un paradigma

de gran potencial para el pensamiento y la teoría política y que podía contribuir -aun sin quererlo- a la independencia del orden político.

b. El papel de los teólogos: la doctrina de la jerarquía

No solamente los juristas lograron elaborar una teoría política que, en rigor, emanaba indirectamente de intereses científicos específicamente jurídicos y no propiamente políticos. También de otras facultades surgieron algunos impulsos que, posteriormente, tuvieron derivaciones de carácter político. Nuevamente nos limitaremos aquí a formular sólo algunas observaciones que actúan como paradigma de este fenómeno.

En la Edad Media la teología recorrió un camino que se extendía desde los métodos elaborados por la temprana escolástica hasta las grandes síntesis de la alta escolástica. A lo largo de este camino fueron muchos los problemas de carácter teórico-sistemático que ella debía resolver. Aunque entre esos problemas no había ninguno que tocara directamente la teoría política, una de los temas sobre los que la teología debía reflexionar era la Iglesia, sus fundamentos, los principios de su existencia y de su orden. Debía ocuparse de estos temas independientemente de los problemas jurídicos y paralelamente a ellos.

Las dificultades que nos presenta esta reflexión teológica en relación con la reconstrucción de las ideas políticas medievales residen fundamentalmente en el hecho de que la teología desarrolló su doctrina acerca de la Iglesia -llamada "eclesiología"- bastante tardíamente. Por otra parte, como reflexión autónoma, la eclesiología logró emanciparse sólo gradualmente de la teología. Aunque los estudios eclesiológicos referidos a la doctrina de los sacramentos, a la función sacerdotal, a la penitencia, al poder de las llaves, a la confesión y a la absolución alcanzaron un nivel que no podía ocultar implicaciones de carácter político, no podemos presentar aquí los progresos alcanzados por la eclesiología ilustrándolos con los textos correspondientes.

Sin embargo, podemos recurrir a un ejemplo muy

esclarecedor de la repercusión alcanzada por los problemas planteados por la eclesiología en la teoría política. Se trata del concepto de jerarquía. El término, de origen griego y derivado de la composición de las palabras *hierós* (sagrado) y *arkhé* (gobierno), no aparece en el Nuevo Testamento. La teología medieval lo encontró en los escritos del llamado Pseudo Dionisio Areopagita. Estos escritos, conocidos a partir del siglo VI, afirmaban que su autor había sido Dionisio, quien según lo testimonian los Hechos de los Apóstoles,[31] había sido convertido por San Pablo. Recién en el Renacimiento la crítica filológica de Lorenzo Valla y de Erasmo demostró la falsedad de esa autoría, pues de hecho esos textos no pudieron haber sido escritos antes de mediados del siglo V. Sin embargo la Edad Media no dudó en considerarlos como originados en la pluma de un discípulo del apóstol Pablo y, consecuentemente, les atribuyó el valor y la autoridad correspondientes a ese noble origen.

No solamente los intentos continuamente renovados de entender estos textos en traducción latina muestran el alto valor que se les atribuyó. La cantidad de importantes teólogos que se ocuparon de ellos es abundante y, sobre todo, distinguida. Hugo y Ricardo de San Víctor, Roberto Grosseteste, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura, Meister Eckhart y Nicolás de Cusa muestran, junto a muchos otros, cuán fuertemente los teólogos medievales se sintieron atraídos por estos escritos.

En su tratado *De caelesti hierarchia* (Sobre la jerarquía celeste) el Pseudo Dionisio había intentado presentar sistemáticamente el mundo puramente espiritual a partir de la doctrina neoplatónica de la emanación, es decir fundándose en el surgimiento de todas las cosas a partir de la perfecta unidad divina. El sistema se inspira en algunas referencias contenidas en la Biblia y en escritos neoplatónicos y consiste en un escalonamiento de las diversas clases y órdenes de ángeles en tres jerarquías principales, a cada una de las cuales corresponden, a su vez, tres subniveles ordenados desde arriba hacia abajo. Cada miembro del sistema es considerado en

31. Cf. *Hechos de los apóstoles*, 17, 34.

sí mismo perfecto y participa, desde su propio lugar, del ser y del obrar divinos. Gracias a la actividad de mediación entre Dios y los niveles más bajos, ejercida por las instancias del sistema que se encuentran colocadas en el orden más alto, los miembros que están por debajo de ellos participan de la iluminación divina. Dios quiere que los niveles más bajos sean conducidos hacia Él por los más elevados a través de los miembros que se encuentran en el medio, y quiere también que mediante ese mismo proceso los niveles inferiores sean iluminados y alcancen así su perfección.

Este sistema predominantemente estático, que reduce el mundo en movimiento a un sistema cerrado que le permite desarrollarse siguiendo sólo una orientación determinada, ejerció un gran poder de atracción, a pesar de que se ocupa del orden divino ultraterreno desde una perspectiva exclusivamente especulativa. Pero el carácter irreprochable de esta especulación provenía, indudablemente, del hecho de que, en un segundo escrito, el *De ecclesiastica hierarchia* (Sobre la jerarquía eclesiástica) ella establecía una perfecta correspondencia entre la organización de la Iglesia visible y la jerarquía trascendente e invisible de los ángeles. También en este caso, el Pseudo Dionisio recurre a un esquema de carácter tripartito. Obispos, sacerdotes y canónigos, o monjes, comunidad y catecúmenos presentan también un ordenamiento tripartito. Aquí vuelve a reiterar que quienes están en último lugar deben ser conducidos hacia Dios por aquellos que se encuentran en los niveles intermedios. Resulta clarísimo que, en su redacción originaria, esta concepción había tenido presente las circunstancias sociales y la organización comunitaria de la Iglesia primitiva y que no había pretendido ser aplicada sin reservas a las condiciones de la Edad Media. Quizá haya sido precisamente por ello que resultaba tan fascinante la idea de ver, no sólo una lejana correspondencia, sino incluso una estrecha analogía entre el orden terreno de la Iglesia y la gradación de los coros angélicos. Ello posibilitó la aparición de muchas y profundas reflexiones acerca de la Iglesia como orden celeste, pero también muchas otras de carácter menos piadoso.

De todos modos, esto ofrecía a los teólogos un amplio campo de especulación cuyo estudio no ha sido agotado aún por la investigación actual.[32] De todo ello nos resulta particularmente importante tener en cuenta que las ideas tan claramente planteadas por el Pseudo Dionisio podían desempeñar una función política y que por esa razón ofrecían puntos de partida que podían ser ulteriormente desarrollados por la teoría política. Pues si el mismo Dios, en su tarea de gobernar el mundo, necesita de una legión de colaboradores rigurosamente ordenados, en consecuencia el gran número de colaboradores en el aparato de gobierno de la Iglesia también puede ser referido a un vértice -en última instancia a Dios-, pero ante todo al Papa, que es su representante. Este modelo, pues, también era aplicable directamente al orden político. Hacia 1230 en París, el teólogo Guillermo de Alvernia lo hizo extensivo a los gobernantes temporales. Guillermo sostenía que mientras en la jerarquía eclesiástica los cardenales ocupan el nivel más alto trabajando juntamente con el Papa y los simples sacerdotes ocupan el nivel más bajo, a los diversos niveles de los coros angélicos corresponden los nobles (*nobiles*) y caballeros (*milites*). Algo más tarde, Tomás de Aquino utilizará magistralmente las ideas del Pseudo Dionisio para esclarecer la constitución de la Iglesia y para fundamentar el derecho a la existencia de las órdenes mendicantes contra los ataques de Guillermo de Saint Amour.

32. D.E. Luscombe se ha ocupado de la recepción del Pseudo Dionisio en "The lex divinitatis in the bull Unam Sanctam of Pope Boniface VIII", en Ch.N.L. Brooke (ed.), *Church and Government in the Middle Ages. Essays presented to Christopher R. Cheney*, Londres, 1976, pp. 205-221. Véase además Y.M.J. Congar, "Aspects ecléslologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIe. siècle et le debut du XIVe. siècle", en *Archives d'Histoire Doctrinal et Littéraire du Moyen-Âge*, 36 (1961), p. 35-159, y J. Miethke, "Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theorie an der Wende zum 14. Jahrhundert", en K. Elm (ed.), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*, Berlín, 1981, pp. 119-153.

c. El papel de los artistas: la recepción de los escritos de Aristóteles

Si dejamos de lado la Medicina, que a través de la metáfora del organismo contribuyó también -aunque modestamente- a la preparación de una teoría política, sólo nos resta examinar los aportes a la teoría política originados en una última Facultad: la Facultad de Artes. Primero en París y -en cierto modo- también más tarde en Oxford, esta Facultad de carácter esencialmente propedéutico se había liberado desde hacía mucho tiempo de la obligación de cultivar exclusivamente las siete *artes liberales* correspondientes a la organización de las ciencias que provenía de la antigüedad tardía. Es verdad que en la universidad siempre se podían seguir estudiando tanto el *Trivium* (Gramática, Retórica y Dialéctica) como el *Quadrivium* (Aritmética, Geometría, Música y Astrología). Pero las nuevas disciplinas que se estudiaban ya no estaban contenidas en el marco de ese viejo esquema, sino que había un listado de nuevos contenidos.

Desde el siglo XII las universidades europeas fueron masivamente invadidas por el voluminoso *corpus* integrado por los escritos aristotélicos. Algunos de ellos, contenidos en la llamada *Logica vetus*,[33] ya habían sido conocidos en Occidente a través de traducciones realizadas en la antigüedad tardía; el resto, en traducciones del árabe o del griego, y a veces en ambas, ingresó en el mundo latino paso por paso y en etapas claramente discernibles.[34]

33. Con el nombre de *logica vetus* se denominó más tarde -cuando aparecieron textos de la lógica aristotélica- al *corpus* de los textos del *Organon* traducidos por Boecio: *Categorías*, *De interpretatione* e *Isagogé* de Porfirio.

34. F. van Steenberghen, *Aristotle in the West. The origins of Latin Aristotelism*, Lovaina, 1970 y *La philosophie au XIII siècle*, Lovaina-París, 1966; véanse además las síntesis contenidas en A. Kenny, N. Kretzmann, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982. Un panorama de los comentarios manuscritos a la *Política* de Aristóteles ofrece Ch. Flüeler en "Mittelalterliche Kommentare zur Politik des Aristoteles und zur pseudo-aristotelischen Oekonomik", en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 29 (1987), pp. 193-239; más detalles en *Rezeption*

Después de la *Lógica* y de la *Dialéctica*, después de la *Metafísica* y de los escritos de filosofía natural de Aristóteles -a quien desde el siglo XII los eruditos de la Edad Media latina se habían habituado a llamar simplemente "el Filósofo"- apareció en primer lugar la *Ética Nicomaquea*. De ella se conocieron en primer lugar -hacia fines del siglo XII- algunos fragmentos en latín conocidos con el nombre de *Ethica vetus*, mientras que en 1220 se conocieron otras partes del mismo texto que fueron denominadas *Ethica nova*. Hacia 1240 aparece una paráfrasis latina traducida del árabe hasta que finalmente, hacia 1246-1247, un inglés, el obispo Roberto Grosseteste de Lincoln, retomó las versiones anteriores y realizó una traducción completa del griego. Algo más de diez años más tarde, hacia 1260, un dominico que estaba en estrecha relación con Tomás de Aquino, el belga Guillermo de Moerbecke, tradujo la *Política* del griego. Así el contenido de este texto pudo comenzar a ejercer su influencia sobre la reflexión política occidental.

Esta aparición tardía de la *Política* fue en cierto modo equilibrada por el vivo interés que despertó su nueva oferta de argumentos, de reflexiones y de métodos científicos que, hasta ese momento, eran desconocidos. La primera paráfrasis de la *Política* fue la realizada en 1265 por el dominico alemán Alberto Magno. Entre 1267 y 1272 Tomás de Aquino comenzó su comentario escolástico del texto, pero no llegó a concluirlo. Y el belga Siger de Brabante dictó lecciones sobre la *Política* en la Facultad de Artes de París poco antes de 1270.

En relación con la *Política* se produce desde el comienzo un fenómeno que podrá observarse también en el futuro: la recepción de la filosofía política de Aristóteles de ninguna manera constituyó un dominio exclusivo de los maestros de artes, pues también los teólogos, en particular los pertenecientes a las órdenes mendicantes, debían confrontarse intensamente con el *corpus* aristotélico en el marco de los estu-

---

und Interpretation der aristotelischen "Politica" im 13. und 14. Jahrhundert. Studien, Texte, Quellen, Bochum, 1992; cf. además J. Brams y W. Vanhamel (ed.), *Guillaume de Moerbecke. Recueil d'études à la occassion du 700e. anniversaire de sa mort* (1286), Lovaina, 1989.

dios prescriptos por las órdenes regulares para su formación intelectual; de allí que también ellos hayan tenido una activa participación en la recepción de la *Política*. Desde el punto de vista de la historia del pensamiento esa participación parece haber sido aún más importante que la de los artistas. De todos modos, en los dos círculos, de artistas y de teólogos, el impacto de la *Política* fue fulminante. A pesar de ello, no llegó a asegurarse un lugar fijo en el currículum de las materias introductorias de la Facultad de Artes, sino que quedó como materia optativa. Consecuentemente, nunca fue enseñada en forma regular durante los cursos considerados obligatorios; su enseñanza dependía de las inclinaciones de alumnos y docentes. Ese fue el motivo por el cual la cantidad de escritos sobre la *Política* que nos han transmitido los siglos XIII y XIV es bastante escasa si se la compara con el enorme número de tratados, *quaestiones* y comentarios vinculados a la lógica y a la filosofía natural aristotélicas.

Sería sin embargo totalmente erróneo concluir de todo ello que la influencia ejercida por la *Política* en el pensamiento político también fue limitada. La unidad y la armonía del pensamiento aristotélico a que se debía habituar el estudiante durante el largo proceso de aprendizaje al que estaba sometido desde los primeros días de su estudio en la Facultad de Artes seguramente debía bastar para hacerle atractiva también la filosofía política de Aristóteles. La posibilidad de encontrar reflexiones sobre la vida política de los hombres basadas sólo en la *razón* y resultantes de concluyentes *argumentos*, independientes de la Biblia y del dogma de la Iglesia, se presentaba como algo casi irresistible. Aristóteles había desarrollado su filosofía política a partir de la ciudad-Estado de los griegos. El desarrollo de las ciudades, junto con un poderoso movimiento comunal que se verificaba en el norte de Italia, el sur de Francia, Renania (en Alemania) y otras zonas de Europa sometía los argumentos de Aristóteles a una vivaz consideración. Por último, el despliegue de las monarquías europeas hacía tanto más atractiva la tarea de aplicar esos principios racionales a las cambiantes circunstancias de los Estados modernos.

Ciertamente, era poco posible lograr realizar esta tarea en forma satisfactoria sirviéndose sólo de comentarios escolásti-

cos que, por su propia índole, estaban dedicados sobre todo a una fiel interpretación del texto aristotélico. Podría quizá atribuirse a la casualidad el hecho de que Tomás de Aquino no haya concluido su comentario a la *Política*. Pero si se considera la situación globalmente, puede afirmarse que la evidente obligación de transcribir la filosofía política aristotélica en términos adecuados a la época era una tarea que no podía realizarse a través de un simple comentario.

EL ESPEJO DE PRÍNCIPES DE TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino se caracteriza por haber percibido esta situación aparentemente ya durante su primer contacto con la *Política*. Tomás no solamente fue uno de los primeros que se procuró un texto de la *Política*; además lo incorporó rápida e intensamente en su propio trabajo teológico.

Claro testimonio de esta situación es y será el espejo de príncipes que escribió casi al mismo tiempo que el comentario a la *Política*, entre 1265 y 1267.[35] Tomás conoció la tradición del género "espejo de príncipes" en París, durante su período de estudios en el convento de los dominicos, al final de la gran empresa enciclopédica llevada a cabo por sus hermanos de orden -aunque es improbable que él mismo haya tomado parte en esa gran empresa-. El objetivo de Tomás en este tratado no es elaborar una lista de reglas de conducta, por más que ellas estuvieran referidas específicamente a la situación del príncipe. En cambio, Tomás pretende presentar una teoría que pueda actuar como fundamento de la orientación y de los objetivos de esa conducta, de modo tal que ésta se base en una concepción científica de los fundamentos de la política. Por ello ve las posibilidades metódicas de su proyecto en la *Política* de Aristóteles.

Tomás aclara su nuevos objetivos sistemáticos en la dedi-

35. Finalmente ha aparecido la edición crítica (*De regno ad regem Cypri*) a cargo de H.F. Dondaine en *Sancti Thomae Opera omnia iussu Leonis XIII p.m.*

catoria del tratado, dirigida al rey de Chipre.[36] Allí escribe que desea hacer un regalo a la alteza real que sea adecuado a su función; por ello le dedica un *liber de regno*, es decir un libro sobre la función real, con el que aspira a satisfacer las exigencias teóricas de esa sabia función. En la mayoría de las ediciones el tratado aparece titulado como *De regno ad regem Cypri* (Sobre el reino, dedicado al rey de Chipre) o *De regimine principum* (Sobre el gobierno de los príncipes). Puesto que en los manuscritos más antiguos la redacción se interrumpe en medio de uno de los capítulos,[37] la opinión de los investigadores es unánime en sostener que no todo el tratado ha sido escrito por Tomás. En lo que sigue nos concentraremos en el análisis de las partes auténticas del texto.

En las primeras líneas del tratado Tomás describe sus objetivos: quiere -y así lo promete al lector- resumir prolijamente y poner por escrito el origen de la función real (*regnum*) y todo lo que se relaciona con ella, para lo cual se guiará por la Biblia, las opiniones de los filósofos y el ejemplo de gloriosos y notorios gobernantes. Tomás no utiliza la etimología de la palabra "rey" como punto de partida de su reflexión; en este sentido se aparta de la tradición. El Aquinate parte de la constitución antropológica del hombre entendido como naturaleza social y, tomando como presupuesto esa naturaleza, analiza el significado de *regimen*, es decir, la función de conducir en la sociedad. Así sostiene que, fraccionado por la diversidad de sus tendencias naturales, cada individuo necesita de una dirección que encuentra en la razón; ésta le es dada al hombre por naturaleza. Si los hombres vivieran en soledad y aislados unos

---

edita, vol. XLII, Roma, 1979, pp. 421-471; hay trad. castellana: *Santo Tomás de Aquino, La monarquía*, trad. de L. Robles y A. Chueca, Tecnos, Madrid, 1989. Entre las interpretaciones son recomendables la de W. Berges, cit., pp. 317-319, y el resumen de S. Vanni Rovighi en L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. II, t. 2: *Il medioevo*, Turín, 1983, pp. 463-495.

36. Se trata del joven Hugo II (1251-1267), sepultado en la Iglesia de los dominicos en Famagusta.

37. Normalmente numerado II, 4, pero en la edición crítica aparece como II, 8.

de otros, la función directiva de la razón les sería absolutamente suficiente para llevar adelante su vida: cada uno -colocado bajo Dios como sumo rey (*sub Deo summo rege*)- sería rey de sí mismo siempre y cuando se dejara conducir por la luz de su propia razón.

Pero precisamente la estructura de la razón muestra por qué también Aristóteles llamó acertadamente al hombre *animal sociale et politicum* por naturaleza, es decir un ser social, pero cuya constitución lo inclina a organizarse políticamente. Pues la razón cumple en el hombre la misma función que el instinto de autoprotección cumple en la conducta animal. En efecto, gracias a su razón, el hombre tiene un conocimiento muy general de las cosas que le son necesarias para vivir, pero puede, mediante esa razón -y a partir de esos principios generales- llegar deductivamente a un recto conocimiento de las cosas concretas que necesita para llevar adelante su vida. Así, la constitución del hombre lo impulsa a la vida social para que cada uno pueda ayudar al otro asumiendo, cada hombre, la tarea de llegar a ciertos conocimientos distintos de los conocimientos a que llegan los otros hombres. La misma racionalidad es la que da indicaciones. El hombre es comunicativo, pero no en el sentido general en que puede serlo un perro que mediante su ladrido expresa su ira, sino en el sentido preciso de que posee una comprensión articulada y racional que le permite comunicar a otros hombres sus conocimientos conceptualmente por medio del lenguaje.

Si en consecuencia el hombre, a causa de su constitución -y en correspondencia con su relación racional con el mundo y con su capacidad de comunicar sus conocimientos por medio del lenguaje- tiende a vivir en sociedad con sus congéneres, esta multitud de hombres sólo puede ser concebida como un todo ordenado siempre que este todo se mantenga unido en forma ordenada. Tomás ofrece algunos ejemplos que corresponden a esta exigencia: en primer lugar menciona el orden del organismo, en el que una *vis regitiva* o fuerza rectora obra de modo tal que las fuerzas individuales no se dispersen en distintas direcciones; luego menciona el orden del cosmos, en el que se puede observar una serie escalonada de funciones

directivas. En el hombre el alma gobierna al cuerpo al mismo tiempo que las partes afectivas del alma son gobernadas por la razón: "Incluso hay entre los miembros del cuerpo un *membrum principale* o órgano rector -sea éste el corazón o la cabeza- que mantiene a todo el cuerpo en movimiento".[38]

Más notable aún que las dificultades que encuentra Tomás al usar la tradicional metáfora del organismo para decidirse entre cabeza o corazón, es la energía con que deriva la necesidad de las funciones de la *vis regitiva* a partir de la sociabilidad del hombre. Es esa *vis* la que permite que la multitud se convierta en un todo y que la diversidad constituida por muchas singularidades se convierta en una unidad ordenada. Esa dirección debe conducir la sociedad hacia un fin adecuado (*finis conveniens*). Si la sociedad no logra alcanzar ese fin es incapaz de cumplir con su función, pues en cuanto unidad ordenada ella tiene un fin que le es propio. Hablando aristotélicamente, la sociedad es una *entelequia* que, en el curso de un proceso, debe alcanzar y efectivizar los fines que le son naturales. Por último, es claro que el fin propio de toda la sociedad no es el resultado de la simple suma de los distintos fines individuales de cada hombre. El bien común (*bonum commune*) es fácilmente discernible del bien individual (*bonum proprium*) de cada uno de los hombres.

Sobre esta base cada sociedad humana debe preguntarse si su estructura corresponde a los presupuestos de su constitución y si el modo como en ella se ejerce la autoridad satisface las exigencias planteadas por esos presupuestos. En una sociedad de hombres libres la conducción de la sociedad debe satisfacer el requisito de la libertad. Tomás se remite a la doctrina aristotélica de las distintas formas de gobierno y sus correspondientes perversiones y desarrolla un extenso concepto de tirano que llega a aplicar incluso a la democracia. En efecto, apoyándose en Aristóteles, llama *democratia* a la opresión violenta ejercida por el poder de la multitud (*per potentiam multitudinis*); a esa democracia opone la *politia* o buena forma de gobierno a cargo de esa misma multitud y afirma que tam-

38. Tomás de Aquino, *De regno ad regem Cypri*, cit., I, 1, p. 450 a/b.

bién para la democracia rige el principio de que todo el pueblo será casi como un tirano: *Sic enim populus totus erit quasi unus tyrannus*.[39]

Siempre siguiendo a Aristóteles, Tomás se refiere a los distintos grados de sociabilidad, pero encima del nivel más alto mencionado por Aristóteles -la ciudad, *polis* o *civitas*- coloca el territorio o *provincia*, y acerca de ella dice que "se autosatisface en relación con las necesidades de la vida". En correspondencia con las circunstancias de la Edad Media, el argumento que mueve aquí a Tomás es fundamentalmente el de la autarquía militar.[40]

La definición con que Tomás concluye el primer capítulo sienta las bases del resto de su argumentación: "Rey es aquel que gobierna la sociedad humana de una ciudad o territorio persiguiendo el bien común". Con ello surgen, ya en este primer capítulo del tratado, los axiomas fundamentales del pensamiento tomista: 1) la concepción teleológica de los actos humanos, 2) la dependencia de la sociabilidad humana respecto de la constitución antropológica; y 3) la drástica distinción entre el bien común y el interés personal. Si bien es verdad que Tomás toma los tres axiomas de la tradición aristotélica, por otra parte es evidente que no recibe la *Política* como texto aislado sino que la coloca en el marco general de la filosofía aristotélica e incluso de su propio trabajo.

La monarquía es según Tomás la mejor garantía de paz y concordia. Sobre el final de sus consideraciones generales Tomás presenta la monarquía como una exigencia que tiene fundamentos en la razón y en el derecho divino. Para ello Aristóteles le había suministrado los instrumentos fundamentales. Tomás los afina y adapta a sus propios objetivos. Pero la monarquía como mejor forma de gobierno debe ser instaurada de tal manera que pueda ser preservada de su deslizamiento en la tiranía. Porque dado que la monarquía es en principio la mejor forma -en ello Tomás va más allá de Aristóteles-, la tiranía es sin duda la peor. El esquema aristotélico de las tres

39. *Ibid.*, I, 1, p. 450b.

40. *Ibid.*, p. 451a.

formas de gobierno y de sus respectivas perversiones de ninguna manera es indiferente en cuanto a sus valoraciones morales.

Para la elaboración de su doctrina de la tiranía Tomás hace suyo el criterio aristotélico según el cual los tiranos se distinguen de los gobernantes legítimos por el hecho de que actúan en su propio beneficio, no en beneficio del bien común. Pero a lo largo de su tratamiento del tema[41] evita dar razones en favor de la legitimación del tiranicidio. Mas bien procede de modo opuesto y afirma que la idea del tiranicidio no se compadece con la doctrina apostólica. El justo debe padecer; los mártires de la Iglesia primitiva han confirmado ese proceder con su sangre. Pero por cierto hay que tomar las precauciones necesarias cuando se elige el rey. Sólo hay que elegir como tal al candidato del que no se pueda esperar una tiranía. Además la tarea gubernativa (*gubernatio*) debe ser instituida de modo tal que al rey que gobierna no se le presenten oportunidades de transformarse en tirano. Lamentablemente Tomás no se ha detenido en la descripción detallada de esas limitaciones (constitucionales) del poder real. Frente a un tirano, si es que no se lo ha podido evitar, Tomás recomienda sólo paciencia. La resistencia al tirano sólo puede provocar crímenes por parte de éste y al tirano actual podría sucederle otro peor. De todos modos, en ningún caso se debe asesinar al tirano.

Personas particulares no deben incurrir en el tiranicidio, ya que éste provoca peligros imprevisibles. Pero Tomás señala algunos caminos a través de los que se puede "tocar" al tirano. La multitud que lo eligió como gobernante también puede destituirlo, sin que ello implique atentar contra el juramento de fidelidad. Así lo hicieron los romanos cuando desplazaron a Tarquino el Soberbio. Si existe una instancia por encima del rey que ha instituido a éste como tal, ella debe suministrar ayuda contra el tirano. Pero en última instancia, si los medios humanos no son útiles para ello, hay que recurrir a Dios que asistirá a su pueblo en la persecusión. Dios puede ablandar el corazón del tirano o aniquilarlo. Por ello el pueblo de Dios debe

41. *Ibid.*, I, 6, 455a-456b.

hacer penitencia a fin de merecer que Dios ponga fin a la tirania: *tollenda est igitur culpa, ut cesset tyrannorum plaga* (hay que evitar la culpa para que desaparezca la peste de la tirania.[42]

Esta solución teológica del problema ofrecida por Tomás debe ser respetada. Pero sería bueno saber cómo debería ser la institución antitiránica del gobierno que Tomás propone como garantía para evitar que se produzca su deformación en tiranía. El silencio del Aquinate al respecto ha logrado ejercer hasta nuestro siglo una considerable influencia en los debates acerca del derecho de resistencia que han tenido lugar dentro de medios católicos. Es notable que Tomás admita el derecho de resistencia a tal extremo que, en ciertos casos, llega a aceptar la destitución del gobernante. Es verdad que no nos dice por medio de qué procedimientos y de qué modo ello puede hacerse, pero por lo menos es seguro que piensa en las formaciones comunales propias de las ciudades del norte de Italia y no en los reinos europeos. Sus expresiones son suficientemente características de la sobriedad con que Tomás considera los fenómenos políticos.

El orden político, entendido como imagen del hombre-microcosmos, logrará la justificación de su propia existencia si mediante la conducción unitaria de la sociedad humana contribuye a alcanzar sus fines naturales y los fines queridos por Dios. Todo lo que sirva a esos fines cae dentro de la competencia del orden político. Por ello la función del gobernante no se reduce a contribuir a la autopreservación de los hombres. Puesto que el hombre no es solamente un ser viviente natural, sino también racional, la función del gobernante es también posibilitar al hombre una vida que contemple la perfección de su racionalidad y de su vida moral. De allí que la *perfectio naturalis* caiga también dentro de las genuinas obligaciones del Estado. Pero aunque el rey no debe poner obstáculos en la conducción del hombre hacia su último fin o *perfectio supernaturalis*, ella no compete propiamente al rey. A ello está ordenado el *sacerdotium*, que tiene una máxima conducción: el Papa.

42. *Ibid.*, p. 456b y p. 466 ss.

Tomás trata el problema de las relaciones entre el Papa y los gobernantes temporales teniendo en cuenta sólo principios; no analiza casos concretos de conflicto. Sobre esa base, la separación y distinción entre el Papa y el gobernante temporal es para Tomás clara e indiscutible. Cada uno de ellos tiene, en su propio ámbito, autonomía e independencia respecto del otro. Pero puesto que los fines de cada hombre deben estar orientados -en un ordenamiento de tipo teleológico- al fin último de la naturaleza humana, del mismo modo los fines de la comunidad deben estar teleológicamente ordenados y subordinados unos a otros: así como la autoconservación debe servir a la vida moral (al *vivere secundum virtutem*), y así como ésta debe estar al servicio del fin más alto que es la visión de Dios, del mismo modo, en la organización social, todo debe ordenarse al último fin.

Sin embargo para Tomás este ordenamiento de ninguna manera constituye una subordinación sustancial y absoluta. Tomás la entiende como subordinación de fines. Ello le permite presentar las relaciones entre el Papa y el gobernante temporal de tal manera que, al mismo tiempo que por propia iniciativa y responsabilidad el poder temporal prepara las condiciones de posibilidad de la actividad del sacerdocio, aquél sigue conservando su ilimitada libertad en el ámbito de su propia competencia en lo que toca a la autoconservación y a la vida moral. Pero en casos de necesidad el poder temporal es secundario, puramente instrumental y subordinado en la jerarquía teleológica de los fines de cada hombre y de la sociedad. Consecuentemente, el poder temporal no puede oponerse a las instrucciones del poder espiritual que, teleológicamente, está por encima de aquél y, por ello, es decididamente superior.

Ni en su espejo de príncipes ni en sus otros escritos se plantea Tomás la pregunta acerca de quién, en caso de conflicto, debe decidir si deben acatarse las instrucciones del poder espiritual y cuándo se produce una violación de alguno de los ámbitos. Ni siquiera en su *Comentario* a las *Sentencias*, escrito hacia aproximadamente el 1252, es decir, al comienzo de su carrera intelectual, Tomás ofrece una respuesta: "Los poderes

espiritual y temporal derivan del poder divino; el poder temporal está sometido al poder espiritual puesto que Dios lo ha colocado por debajo de él cuando está en juego la salvación del alma. Pero en lo que concierne al bien civil hay que obedecer antes al poder temporal que al espiritual, de acuerdo con las palabras del Señor: «Dad al César lo que es del César»".[43] Tomás presupone, pues, que cada uno debe encontrarse en condiciones de poder llegar a distinguir entre *salus animae* (salvación del alma) y *bonum civile* (bien civil), pero él mismo no ofrece ni insinúa criterio alguno para establecer esa distinción.

Esta falencia puede ser señalada como una auténtica debilidad de la doctrina tomista. En el fondo se trata de una teoría armónica para ser utilizada en circunstancias de armonía. Ella no estaba en condiciones de ofrecer una orientación coherente para los casos de conflicto que habrían de producirse poco después de su formulación. Más aún, a ella podían recurrir posiciones opuestas que podían encontrar en ella razones objetivas para apoyar sus respectivas posiciones. Una prueba de ello es que el débil equilibrio que apenas llega a mantener Tomás en sus formulaciones es quebrado inmediatamente después -ya en la generación de sus alumnos y seguidores- y su doctrina es utilizada unilateralmente por dos partes opuestas. Esa indecisión de la teoría y su distancia respecto de la práctica fueron utilizadas, por ejemplo, por el dominico Tolomeo de Lucca (muerto en 1326/1327) y por el agustino Egidio Romano (muerto en 1316) para concluir, a partir de los presupuestos de Tomás, un enérgico papalismo; en cambio el dominico parisino Juan Quidort (muerto en 1306), a pesar de su dependencia teórica respecto de Tomás -a quien cita literalmente sin nombrarlo en pasajes centrales de su obra- desarrolla una fuerte doctrina en defensa de la monarquía real.

A pesar de ello, el planteo tomista no carece de importancia. Ella reside sobre todo en la decidida y exitosa recuperación que hizo Tomás de la filosofía social de Aristóteles y en su prolija

43. Cf. Mateo, 22, 21 y Tomás de Aquino, *In II^um librum Sententiarum* (ed. R. Busa) dist. 44, quaestio 2, art. 3, ad quartum en *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*, Stuttgart, 1980, t. I, p. 257b.

aplicación teórica de esa filosofía a las condiciones de la vida medieval. Desde el punto de vista metódico ello significaba colocar a la teoría política sobre nuevas bases. Éstas, independientemente de los efectos inmediatos del texto de Tomás, fueron muy fructíferas incluso hasta después de fines de la Edad Media. Y aunque también otras fuentes no aristotélicas ofrecerán en el futuro nuevas ideas y estímulos a la teoría política, las bases aristotélicas no estarán ausentes de ningún planteo teórico-político futuro. Precisamente, uno de los méritos imperecederos de la obra tomista, tan rica desde el punto de vista teórico, reside en que su autor fue uno de los primeros que comenzó a recorrer ese camino.

EL ESPEJO DE PRÍNCIPES DE EGIDIO ROMANO

También otros textos se ocuparon de presentar al público medieval la teoría política aristotélica en todos sus detalles; en parte lo hicieron siguiendo los caminos que el mismo Tomás había inaugurado. Pero, en rigor, el tratado de Tomás no podía llevar a cabo la transmisión al gran público, pues se trataba de un escrito extremadamente fragmentario y breve. Quizá el prototipo de la transmisión lo constituya el tratado *De regimine principum* del agustino eremita Egidio Romano, uno de los textos de teoría política medieval más leídos y más intensamente transmitidos por la tradición medieval manuscrita. También Egidio era un monje mendicante y, consecuentemente, un teólogo que se había formado en la Universidad de París. Nació en Roma entre 1243 y 1247. Proveniente de una humilde familia, Egidio debió su carrera sobre todo a su orden; en ella pudo desarrollar con verdadero estilo sus ricas dotes intelectuales, su brillante talento, su enorme dedicación al trabajo y su amplio espectro de intereses. Entre 1258 y 1260 ingresó en la orden de los eremitas agustinos que había sido creada poco tiempo antes. Realizó sus estudios en París, donde la orden tenía, desde 1259, una casa propia. Aunque algunas dificul-

tades con el obispo de París demoraron el ritmo de sus estudios. Egidio logró transformarse, en 1285, en el primer *magister theologiae* de la orden de los eremitas agustinos egresado de aquella importante universidad de la cristiandad.

A partir de 1269/1272 Egidio comenzó a seguir los cursos de Tomás de Aquino, y a pesar de que su carrera académica estuvo bajo el control inmediato de un teólogo del clero secular, fue bastante independiente durante sus estudios. En 1277 Esteban Tempier, obispo de París, publicó una lista de 219 proposiciones contrarias a la fe. Egidio se mostró dispuesto a defender algunas de las proposiciones condenadas, a causa de lo cual fue gravemente censurado, exigiéndosele en vano una retractación. Por ello le fue retirado el permiso de enseñar, que en París era otorgado por el canciller episcopal antes de alcanzar el doctorado. Así fue como Egidio, que había alcanzado el título de bachiller en Teología, nunca pudo acceder al de doctor. En 1279 volvió desde París a Italia, donde permaneció hasta 1285.

Entre 1281 y 1285 Egidio participó en el capítulo general de su orden y en el de su provincia romana, y tres veces (1283, 1284 y 1285) fue designado para desempeñar la función de nombrar al superior de la orden. En 1285 volvió a París, ya que el papa Honorio III -quizá como resultado de la intervención del mismo Egidio- intervino en su defensa. Aparentemente Egidio preparó cuidadosamente una retractación que parece haber sido previamente acordada y que le permitió acceder al tan deseado título de *magister*. La orden le expresó -por demás- su agradecimiento por ese gesto, y en el capítulo general de Florencia en 1287 se estableció, como principio inviolable, que todos los letrados de la orden debían sostener y defender con celo "las opiniones, proposiciones y juicios" que Egidio "ya ha escrito" y que "aún escriba".[44]

El alcance prácticamente ilimitado de esa decisión del capítulo general muestra las repercusiones que una orden religiosa del siglo XIII podía alcanzar fuera de ella. Como corpora-

44. Cf. H. Denifle y E. Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. II, París, 1881, p. 12,N. 542.

ción de hombres instruidos y formados científicamente, hacia las veces de centro de difusión, y ello le permitía contar con innumerables posibilidades. En el caso de Egidio, se trataba del primer miembro de la orden que había llegado a ser profesor regular de la Universidad de París y que era declarado "cabeza de escuela"; además, su obra, que aún no había sido publicada, era declarada de antemano como obligatoria para todos los miembros de la orden. Este procedimiento revela una suerte de extravagante esfuerzo llevado a cabo por el celo de la orden de los agustinos eremitas, que habían llegado en último lugar en la competente carrera que tuvo lugar entre las diversas órdenes mendicantes. Sin embargo, en aquellos años, las órdenes ya establecidas, como los franciscanos y los dominicos, no podían proceder de la misma manera. Los dominicos lograron concentrarse -aunque muy débilmente e incluso recién después de varios intentos: Milán, 1278; París, 1286; Zaragoza, 1309; Metz, 1313- en la doctrina de Tomás de Aquino quien, por otra parte, ya había muerto en 1274. Y la orden mendicante más grande, los franciscanos, ni siquiera habría osado, a fines del siglo XIII, transformar las doctrinas de sus grandes maestros en obligatorias para sus miembros. En efecto, si las doctrinas de Alejandro de Hales o de Buenaventura hubieran sido impuestas de ese modo, personajes como Roger Bacon, Duns Scotus o Guillermo de Ockham no habrían escrito sus propias obras.

Como será fácil comprenderlo, en un capítulo general de la orden que tuvo lugar en Roma en en 1292, Egidio fue elegido -*unanimiter et concorditer*, es decir, unánimemente- prior general de los eremitas agustinos. Pero ese no fue el fin de su empinada carrera, pues en el año 1295 el papa Bonifacio VIII lo designó arzobispo de Bourges, una ciudad que aspiraba a tener como obispo al primado de Aquitania. El hecho de que Egidio nunca haya accedido al cardenalato, a pesar de que durante el Papado de Bonifacio VIII estaba más en la curia pontificia que en la sede de su propio arzobispado, puede tener su explicación. En efecto, es posible que durante la última etapa de su vida hasta su muerte en el año 1316 haya habido tensiones entre Egidio y el papa Clemente V (1305-1314), quien poco

antes de su elevación a la dignidad de arzobispo de Bordeaux había sido vecino inmediato de Egidio, encontrándose en competencia con él.

Egidio fue, sin ninguna duda, el teólogo más fructífero de su generación, pero sería absolutamente errado ver en él un pensador original. Con todo, su extensa obra lo muestra como un sensible, hábil e incansable escritor, que en diversos terrenos logró presentar puntos de vista verdaderamente estimulantes, resultantes no de la compilación de ideas ajenas sino de su destreza y de la valentía de recorrer nuevos caminos. Cada uno de sus escritos, considerado individualmente, muestra un alto grado de coherencia formal -característica que en el período escolástico se presentaba como particularmente atractiva-. Pero Egidio nunca alcanzó una absoluta coherencia entre todos sus escritos, y menos aún entre sus escritos políticos.

La obra de Egidio es, ante todo, una obra de transmisión, y como tal tiene más relevancia por su extensión que por su originalidad. Ello no implica negar que algunos de sus planteos, sobre todo en lo que concierne a la filosofía natural y a la teoría del conocimiento, puedan haber favorecido y dado pie a desarrollos posteriores. Pero ello no puede ser considerado aquí. Lo importante es que las inquietudes teórico-políticas de Egidio Romano produjeron el tratado de teoría política medieval que más fue leído en ese período. Su espejo de príncipes, titulado *De regimine principum*,[45] se difundió por toda Europa con gran

45. Aegidius Romanus, *De regimine principum*, Roma, 1607 (reeimpr. Aalen, 1967). Sobre manuscritos y ediciones del texto véase G. Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, Florencia, 1936 y "Saggio bibliografico sulle opere stampate di Egidio Romano", en *Analecta Augustiniana*, 24 (1961), pp. 351-355. Interpretaciones en W. Berges, ob. cit., pp. 211-228 y 320-328 y en F. Merzbacher, "Die Rechts-,Staats- und Kirchenauffassung des Aegidius Romanus", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 41 (1954-1955), pp. 88-89. Datos biográficos en R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1903, pp. 32-42; U. Mariani, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*, Roma, 1957, p. 133 y ss; R. Wielockx, Aegidius, *Opera Omnia*, t. 3, 1, Florencia, 1985. Según las informaciones ofrecidas por F. del Punta y C. Luna, que actualmente preparan en Pisa la edición crítica de la *Opera omnia* de Egidio, se conocen 284 manuscritos del *De regimine* y 78 traducciones en lengua vulgar.

intensidad. Es, pues, más que la relevancia teórica del tratado, su éxito verdaderamente extraordinario el que nos mueve a referirnos brevemente a él.

En el prólogo Egidio dedica el tratado al heredero del trono de Francia, Felipe IV el Hermoso, quien en 1285, con sólo diecisiete años, debía ocupar el trono. Según lo aclara Egidio explícitamente, habría sido invitado por el mismo Felipe a escribir el tratado. Por ese motivo se ha afirmado equivocadamente que Egidio se desempeñó en la corte francesa como preceptor de Felipe y que escribió su tratado especialmente para él. En general, los autores solían dedicar sus escritos a personas notables. En este caso la dedicatoria hizo que el tratado, escrito y terminado entre 1277 y 1279, interesara a Felipe. También Tomás de Aquino había dedicado su tratado al joven rey de Chipre. Pero esas dedicatorias de ninguna manera obligaban a los destinatarios. Quizá éstos podían sentirse moralmente obligados a agradecer al autor y a hacer algo en favor de la difusión del tratado, quizá hasta a conservar un ejemplar en la corte. La vasta difusión del tratado de Egidio revela que éste -si bien no en la corte del heredero francés- fue rápidamente leído y utilizado con frecuencia en círculos científicos. Por otra parte, las distintas traducciones del libro en lengua vulgar muestran que no sólo los eruditos que se movían con facilidad en el ámbito de la lengua latina encontraron provechoso el conocimiento de la obra; también aquellos que sólo dominaban la lengua vulgar querían aprovechar el texto.

Egidio afirma que a causa de la versatilidad de las acciones humanas no es posible formular proposiciones ciertas y terminantes acerca del objeto de la filosofía práctica, sino solamente algunas de verosimilitud estadística. Por ello procede *figuraliter et typo*, es decir, con ayuda de imágenes y de ejemplos. Partiendo de la experiencia individual, que siempre es incompleta, Egidio pretende llegar a proposiciones de carácter general, de modo que aquella experiencia y estas proposiciones puedan esclarecerse mutuamente. Ello sólo puede ser logrado por medio de un método de tipo "figurativo y ejemplificante", es decir a través de ejemplos. Este método recurre a una argumentación de carácter retórico y no demostrativo, busca per-

suadir antes que convencer. Pero, a pesar de ello, para Egidio el método tiene sus fundamentos, pues se corresponde con el contenido y con el fin del trabajo científico. El método, agrega, no apunta a la verdad, sino a la perfección del hombre, no se dirige tanto al conocimiento teórico como al obrar práctico, no se orienta tanto al intelecto como a la voluntad. Por ello la investigación política puede llevarse a cabo sobre la base de ideas que van en dirección correcta aunque no hayan sido elaboradas totalmente, pues ellas, en cuanto formulaciones concernientes al obrar humano, de ninguna manera pueden ser absolutamente elaboradas. Este método algo "grueso" -así lo llama el mismo Egidio- es necesario en el ámbito de la filosofía práctica porque ésta no tolera una investigación científica rigurosa. Por otra parte presenta la ventaja de que este tipo de ciencia puede ser provechosa para aquellos que carecen de experiencia en el terreno de las sutilezas científicas, ya que éstas afectan en particular al tema que aquí se trata.

Es imposible seguir aquí en detalle los pasos a través de los que Egidio concreta ese programa metódico. Después de la introducción, construida siguiendo criterios científicos aristotélicos, trata en la primera parte el *regimen ipsius*, el gobierno del hombre individual, en la segunda el *regimen familiae*, el gobierno de la casa o *economica*, y en la tercera el *regimen regni*, el gobierno del reino o *politica*. Esta estructura es presentada con dos características: por una parte es *rationalis*, es decir, es lógica y corresponde a la razón, y es también natural, pues en el progreso de lo simple a lo más compuesto se verifica la marcha del desarrollo natural de lo imperfecto a lo perfecto.

La unidad del universo resulta de su principio final. Pero existe una jerarquía de fines que Egidio presenta, no teleológicamente, sino escalonados en forma gradual y por ello de modo no aristotélico. El intento hecho por Tomás de mantener el equilibrio entre naturaleza y gracia es transformado por Egidio en un sistema que gira en torno de la idea de orden y que se va desarrollando gradualmente hacia unidades cada vez mayores. El individuo constituye ya por sí mismo una unidad, pero logra su verdadero ser recién cuando participa de la unidad más alta, por voluntad de la cual él existe.

Egidio presenta las diversas formas de sociabilidad siguiendo como ejemplo el mundo vital del gobernante (*princeps*). Éste debe primero poder gobernarse a sí mismo antes de que pueda gobernar correctamente su reino. En una significativa reflexión, dirigida con seguridad a los numerosos lectores que en la estratificada sociedad medieval no tenían la fortuna de ocupar la posición del *princeps*, Egidio afirma que es muy importante que todos aquellos que no nacieron príncipes se comporten de modo tal que también ellos sean dignos del *regimen*. Apoyándose en este consuelo nuestro autor puede presentar ahora toda su filosofía social centrada en la figura del rey.

Tomás de Aquino había procurado alcanzar un *equilibrio* entre las exigencias de la naturaleza y la gracia, de la razón y la revelación, del bien común y la salvación sobrenatural. De ese programa tomista estaban bien lejos los objetivos de Egidio, para quien el rey no sólo es la culminación sino también el paradigma del sistema social. Es la sustancial encarnación de ese sistema y, en cierto modo, en él se resuelven los niveles que le están subordinados. Debe servir a Dios -el bien más elevado- como cualquier otro hombre. Pero si el rey es el objeto principal de toda consideración política, es así porque, en cierto modo, constituye el hombre propiamente dicho, esto es, el hombre más perfecto.

Egidio se aleja de Aristóteles también cuando vincula esa concepción del príncipe con la tradición que en la antigüedad y en la temprana Edad Media presenta al monarca como imagen de Dios. En su voluminoso tratado Egidio formula repetidamente y con toda claridad que el príncipe entendido como servidor de Dios aparece colocado en una posición casi divina: *rex quasi semideus*. El verdadero gobernante no sólo se debe preocupar -ésta ya había sido una exigencia de Tomás- por asemejarse a Dios, sino que en virtud de su posición como rey está mucho más cerca de Dios y es mucho más semejante a Dios que sus súbditos.

Esta concepción del monarca tiene consecuencias importantes en relación con la descripción de las funciones del Estado, pues a lo largo de todo el tratado no se encuentra mención alguna a una doctrina de las funciones que establezca, para

cada uno en su lugar dentro del cuerpo social jerárquicamente ordenado, los principios de su obrar moralmente correcto. Ni siquiera hay referencias a la jerarquía terrena de la Iglesia. Egidio tampoco se refiere a la relaciones entre los poderes temporal y espiritual. Incluso una vez se rehúsa expresamente a manifestarse sobre la jerarquía interna de funciones que se verifica dentro de la estructura de la Iglesia.[46] Más aún: resulta verdaderamente sorprendente que invite a sus lectores a que ellos mismos saquen sus conclusiones sobre el problema, pues Egidio no es un autor proclive a hacer referencias lacónicas, sino que, en general, trata sus temas extendiéndose generosamente sobre ellos. Pero en este caso su atención está tan absorbida y centrada en la figura del monarca que, o bien reconduce y reduce toda otra tradición hacia ese tema, o bien la deja de lado.

Sin embargo, cuando Egidio expone su doctrina de la ley,[47] la temática que gira en torno del monarca sufre una solución de continuidad y no es aplicada a la doctrina de la ley en forma consecuente, aunque aquí sí resultan comprometidos importantes aspectos del desarrollo histórico del derecho en el siglo XIII, que fue, en toda Europa, un siglo de codificaciones.[48] Recurriendo al instrumental aristotélico constata la necesidad de que las leyes que ordenan a los hombres hacia el bien común no sean sancionadas por cualquiera; ellas sólo pueden ser justificadas, o bien por la totalidad (*totus populus*) o bien por el gobernante (*principans*). Egidio tampoco elude la pregunta aristotélica acerca de si una comunidad es mejor gobernada por el mejor rey o por la mejor ley.[49] Como era de esperar, responde de modo distinto que Aristóteles y se inclina en favor del rey. Éste se encuentra entre el derecho positivo y el derecho natural, obra según la *recta ratio* y, consecuentemente, de

46. Aegidius Romanus, *De regimine principum*, cit., I, 2.32, p. 147.

47. *Ibid.*, III, 2.24 y ss., pp. 517 ss.

48. Cf. A. Wolf, "Die Gesetzgebung der entstehenden Territorialstaaten", en H. Coing (ed.), *Handbuch der Quellen und der Literatur der neueren europäischen Privatrechtgeschichte*, t. I, Munich, 1973, pp. 517-803.

49. Aegidius Romanus, *De regimine principum*, cit., III, 2.29, p. 531.

acuerdo con el derecho natural. Así el príncipe está sometido al derecho positivo (*lex scripta*), pero sólo en la medida en que ello esté prescripto por el derecho natural. Además de ello, el príncipe está por encima de la justicia de las leyes (*iustitia legalis*) y no necesariamente tiene que observar la ley positiva -menos aún en el caso en que no deba observarla-.

Frente a esta concepción de las relaciones entre el monarca, el derecho natural y la ley positiva Egidio todavía debe responder a la pregunta acerca de por qué, dentro de un sistema político tan perfecto, es necesaria la revelación divina. Es aquí donde Egidio habla por primera vez de los motivos que justifican la existencia de la Iglesia. En su tratado relata que en París había conocido "gente arrogante de su racionalidad, que sostenía que la teología era superflua a partir del momento en que conocimos la ciencia [aristotélica] de la naturaleza, en la cual se nos informa científicamente acerca de todo ente; y sostenían además que la ley evangélica y la ley divina son superfluas puesto que poseemos la ley humana y la ley natural que prohíben todo vicio y prescriben toda virtud".[50]

No vamos a parafrasear aquí las respuestas de Egidio. Ellas se basan, sobre todo, en el hecho de que la ley natural y el derecho positivo regulan solamente el obrar externo, no el ánimo (*prohibent manum, non animum*). Egidio se remite además a las posibilidades de error de la razón que necesita de la revelación divina como hilo conductor más seguro del obrar. Y finalmente agrega que la ley natural carece de la posibilidad de alcanzar por sí misma el fin último, es decir, la más alta perfección o salvación sobrenatural; ésta resulta solamente de la ley divina contenida en el Evangelio (*lex evangelica ac divina*).[51]

La última y contundente respuesta de Egidio es, pues -como en el caso de Tomás de Aquino- la jerarquía de fines, pero sin que esta finalidad implique recurrir al modelo de la teoría de la participación. Egidio no logra presentar completamente sus ideas dentro de un orden sistemático. A veces utiliza los argu-

50. *Ibid.*, III, 2, 30, p. 535.

51. *Ibid.*, III, 2, 30, pp. 536 y ss.

mentos aristotélicos contra la intención original de Aristóteles, pero lo hace decididamente en favor del estado monárquico de su época. Su doctrina del *princeps* como *lex animata*, como *quasi semideus* e *intellectus sine concupiscentia* es el fundamento último de su doctrina de la ley, pero no es el resultado de un análisis de las circunstancias contemporáneas. La doctrina aristotélica de la "soberanía popular", es decir, de la competencia de la totalidad para legislar no es silenciada por Egidio, pero puesto que la considera como una mala realización concreta de una forma ideal, ya de antemano le presta poca atención en el terreno de la discusión académica. La *persona communis* del príncipe desplaza del horizonte de Egidio a la *communitas* dejando al súbdito la virtud de la *obedientia* y, en todo caso, del consejo al monarca. Pero es a éste a quien -en virtud de su posición cosmológica- corresponde la última decisión.

El espejo de príncipes de Egidio será un tratado atractivo siempre que estas premisas valgan como presupuestos aceptados. Pero durante el desarrollo progresivo del Estado monárquico de la baja Edad Media y de la temprana Edad Moderna fue más que eso, pues el tratado ponía a disposición de los eruditos universitarios una doctrina segura que, además de ello, aparecía como ennoblecida por el brillo de la tradición aristotélica. En la armonía preestablecida que presenta el libro -que parece proceder de modo extremadamente empírico-, desaparecen las dificultades de la vida cotidiana, disimuladas por un fin cósmico general.

VII

EL EMPERADOR Y EL PAPA EN LA BAJA EDAD MEDIA: LOS TRATADOS "DE POTESTATE PAPAE"

Paradójicamente, fue una situación absolutamente ateórica la que ofreció un renovado impulso en favor del desarrollo de la teoría política. Esa situación fue conformada por la política práctica y por los conflictos relacionados con ella, más concretamente, por el intento del papado de apoderarse del gobierno de la cristiandad en la baja Edad Media. La creciente e ininterrumpida demarcación de su propia jurisdicción, llevada a cabo por la jerarquía eclesiástica desde la época de la reforma de la Iglesia en el siglo XI, derivó en una lucha entre las dos instancias que estaban en condiciones de reivindicar pretensiones de carácter universal: el papado y el imperio. La culminación dramática de este conflicto tuvo lugar durante la época en que gobernó el último de los emperadores de la dinastía de los Staufen, Federico II (1215- 1250). En el Concilio de Lyon (1245) el papa Inocencio IV (1243-1254), fundándose en su poder absoluto (*ex plenitudine potestatis*), depuso a Federico. Aunque de ese modo el conflicto de ninguna manera se resolvía, sin embargo la muerte de Federico II en 1250 -en medio de grandes planes militares y sin haber logrado una reconciliación con la Iglesia- significó que, en última instancia, el papado era el único sobreviviente de la confrontación. Ello hizo que adquiriera una apariencia de vencedor pues hasta 1312, es decir, durante más de cincuenta años, no volvió a haber coronación imperial, mientras que en cambio siempre siguió habiendo papas, situación sólo interrumpida por la vacancia de la sede papal, que nunca duró más de tres años.

Podría parecer, pues, como que el papado hubiera sometido

al imperio. La autoconciencia que la curia papal adquirió sobre el problema llegó muy lejos. Las formulaciones fueron cada vez más claras: si en el siglo XII Juan de Salisbury podía preguntar indignado quién había transformado a los alemanes en caballeros y señores sobre toda Europa, un siglo más tarde el lenguaje de la curia papal era mucho más claro. El canónigo alemán Alejandro de Roes, por ejemplo, quien trabajaba en la curia romana al servicio personal del cardenal Santiago Colonna, nos informa sorprendido en un escrito,[52] que, hacía poco tiempo había podido comprobar, mientras leía la misa en la curia de Viterbo, que los habituales ruegos que se solían hacer por los monarcas en la capilla papal habían sido simplemente eliminados del misal. Y como si ello fuera poco, los clérigos franceses de la corte del cardenal Simón de Brion -que posteriormente sería el papa Martín IV- parecen haber provocado a los clérigos alemanes de la curia papal preguntándoles irónicamente cómo el Papa, coronando a Carlomagno, había podido llevar a cabo la transferencia del Imperio Romano desde los griegos justamente a los alemanes, es decir, a "un pueblo tan tosco y torpe, que ni se sabe vestir ni comportar; ¿cómo pueden los alemanes conocer y orientar el gobierno de toda la cristiandad?".[53]

La difícil situación del imperio mueve a Alejandro a realizar una interpretación histórica en la que atribuye al *imperium*, junto al *sacerdotium*, el lugar de una instancia máxima dentro de la Iglesia universal. Asimismo presenta -cosa que caracteriza suficientemente al siglo XIII- como tercera instancia a la universidad (*studium*): "Con estos tres pilares, el *sacerdotium*, el *imperium* y el *studium*, la Santa Católica Iglesia es vivificada espiritualmente, enriquecida y gobernada como por tres fuerzas, y con ellas esa misma Iglesia es perfeccionada como con

52. Alexander von Roes, *Schriften* (escritos editados por H.H. Grundmann y H. Heimpel), Stuttgart, 1958. Sobre Alejandro véase H. Grundmann, "Über die Schriften des Alexander von Roes", en *Ausgewählte Aufsätze*, t. III (*Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 25), Stuttgart, 1978, pp. 196-274; H. Heimpel, "Alexander von Roes und das deutsche Selbstbewusstsein des 13. Jahrhunderts", en *Deutsches Mittelalter*, Leipzig, 1941, pp. 74-104 y 211 y ss.

53. Alexander von Roes, *Memoriale*, en *Schriften*, ob. cit., c. 14, p. 104.

los cimientos, los muros y el techo de una construcción".[54]

Con ello la vieja unidad de la cristiandad parecía nuevamente apremiada por esta simbología que, mediante una original reunión de datos históricos y leyendas tradicionales, se presentaba como un proyecto armónico y unitario. Sin embargo, la clara evidencia con que el anuncio de una nueva época aparecía en este proyecto no se manifestaba solamente en la integración de la universidad como tercera fuerza junto a los venerables poderes de la jerarquía espiritual y temporal. Pues en el proyecto histórico de Alejandro de Roes esa nueva época también se hacía presente en la medida en que cada una de esas tres instituciones universales era considerada como tarea específica de una nación; en efecto, Alejandro atribuía el *sacerdocium* a los italianos, el *imperium* a los alemanes y el *studium* a los franceses. Resulta bien difícil preguntarse qué habrían dicho ingleses, españoles, catalanes y aragoneses respecto de esa exclusividad. Más difícil aún es la pregunta acerca de cómo se puede haber excluido del *studium* "francés" a una universidad de la importancia de la de Bolonia. El autor realiza una suerte de coacción simbólica de todas las fuerzas que integran su propio mundo para reunirlas en una única figura de gran capacidad de penetración. Y al mismo tiempo señala con gran sensibilidad los cambios propios de la época creando una visión original cargada de un nostálgico apego a la tradición. Esta visión quiere aferrar el futuro en una imagen unitaria, pero no logrará fijarlo en forma definitiva.

Debe reconocerse que indudablemente el futuro pertenecía a las tres fuerzas que Alejandro había utilizado para construir su interpretación histórica, pero asimismo es verdad que el marco tradicional de una cristiandad unitaria, al que Alejandro también había recurrido, rápidamente se evidenció como engañoso. En lo que concierne al *imperium*, aunque en principio el Imperio Romano Germánico había desaparecido con la muerte de Federico II y necesitaría de muchos años de lucha para defender su propia constitución y su propio orden político, tanto en los distintos reinos europeos como también en

54. *Idem*, c. 25, pp. 126 y ss.

Alemania el gobierno había quedado en manos de los reyes que, desde hacía tiempo, habían comenzado a formular sus pretensiones. En cuanto al *studium*, las ciencias nuevas que acababan de aparecer se orientaron hacia el campo político, ya que no solamente en Francia, sino en general, se pusieron al servicio de los sistemas de dominio que se estaban consolidando en esos años. Y finalmente el papado, es decir, la culminación de la Iglesia institucional, que en la tríada de poderes de Alejandro estaba representada por el *sacerdocium*, debía tener bien en cuenta a las dos fuerzas anteriores, inclusive a pesar de que en su lucha con el *imperium* y desde la muerte de Federico II se había quedado solo en la escena política.

La posición de la curia romana frente a ese problema fue muy diferente de la de los clérigos alemanes, pues la curia romana no quiso -o no pudo- reconocer la situación. Ello se percibe no tanto en la práctica política -pues en ella las dificultades y problemas de distinto orden determinaban lo cotidiano-, sino sobre todo en el permanente cultivo que hizo el papado de su propia posición como cumbre de la Iglesia universal.

Las consecuencias de esta situación pueden percibirse con claridad a fines del siglo XIII, en dos pontificados extremamente opuestos. En efecto, tanto el breve período que duró el pontificado de Celestino V (1294) como el largo y conflictivo pontificado de Bonifacio VIII (1294-1303) terminaron, a causa de muy diferentes motivos, en un desastre perfectamente perceptible tanto para sus contemporáneos como para la posteridad. Celestino V, un sencillo ermitaño y fundador de una congregación monástica colocada entre las tradiciones benedictina y mendicante, no se sintió capaz de asumir su función a causa de falencias personales. Celestino renunció a su cargo, dando un paso hasta ese momento desconocido y destruyendo con ello todas las esperanzas de la curia y de la Iglesia de alcanzar una renovación espiritual. En algunos casos, esas esperanzas se habían transformado en la aspiración utópico-escatológica de la llegada de un papa angélico que debía satisfacer esas aspiraciones en el fin de los tiempos. Desde fines del siglo XIV esa aspiración es un tema que no solamente aparece con firmeza en los movimientos religiosos que se encontraban al

margen del espectro controlado por la Iglesia institucional. Además de ello esa aspiración llegaba a veces a ser exteriorizada por quienes habían sido condenados por herejía o por las corrientes heréticas que se movían dentro del ámbito de la cristiandad.

Totalmente diferente fue el sucesor, Bonifacio VIII. Después de muchos años de estudio del derecho canónico en Bolonia y de otros tantos de práctica en la curia pontificia, este cardenal, hábil negociador, asumió su cargo con la expresa voluntad de aplicar en la realidad -y sin enmienda, disminución o modificación alguna- las permanentes aspiraciones del papado formuladas en forma dispersa en el derecho canónico. Con todo, aunque la legislación que acompaña la enérgica política llevada a cabo por Bonifacio está toda penetrada de un típico estilo declamatorio, no se advierte en ella una sola formulación que no hubiera sido ya sido utilizada como argumento en los siglos anteriores. Pero a pesar de ello se percibe que en el programa de imposición de las pretensiones papales de Bonifacio tanto su consecuente reunión de argumentos ya esgrimidos anteriormente como el enérgico acento con que ahora son formulados presentan aspectos totalmente nuevos.

Ello fue rápidamente percibido por los contemporáneos de Bonifacio que se sintieron sacudidos por la política papal. Durante el tránsito del siglo XIII al XIV empiezan a aparecer -en primer lugar en la curia romana- escritos que de modo más o menos audaz sostenían las pretensiones absolutas del papado definiendo pautas que debían ser seguidas por los gobernantes temporales.[55] También en torno del 1300 aparece un tratado del dominico Tolomeo de Lucca, conscientemente presentado como de autor anónimo. Poco más tarde el cardenal

55. Un panorama general en J. Miethke, "Die Traktate 'De potestate papae'. Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späteren Mittelalter", en R. Bultot y L. Génicot (eds.), *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Lovaina, 1982, pp. 198-211 y "Politisches Denken und monarchische Theorie. Das Kaisertum als supranationale Institution im späteren Mittelalter", en J. Ehlers (ed.), *Ansätze und Diskontinuität deutscher Nationsbildung im Mittelalter*, Sigmaringen, 1989, pp. 121-144.

franciscano Mateo de Acquasparta dice lo suyo en una alocución pronunciada en un consistorio ante los enviados del clero francés, justo en el momento más delicado del conflicto con la Francia de Felipe el Hermoso. Y también hacen lo propio Enrique de Cremona -quien había sido primero canonista de la curia romana y después obispo de Reggio (Emilia)- y Egidio Romano -autor de un tratado que, desde el punto de vista teórico, es el más representativo de esta etapa temprana del desarrollo de ese género literario en la curia-. Tanto Enrique como Egidio escribieron sus tratados justo a tiempo como para que la más extrema expresión medieval de las pretensiones políticas papales en nivel universal, es decir, la bula *Unam Sanctam*,[56] pudiera servirse de sus formulaciones.

El tema de todos estos escritos es nuevo. Todos están titulados *De potestate papae* o *De potestate eclesiastica*, y su objetivo es dilucidar el alcance de la plenitud de poder papal. Desde la perspectiva del Papa y con estilo preponderantemente agresivo esos escritos revisan el ámbito de la jurisdicción papal sin ningún temor de exagerarla. La bula *Unam Sanctam* constituye un precoz ejemplo de esos esfuerzos.

Pero naturalmente, el tema no quedó limitado a la curia. El conflicto entre la corte francesa y Bonifacio VIII hizo que la contraparte que se oponía a las pretensiones papales no quedara en silencio. En efecto, en París aparecieron plumas e inteligencias que estaban en condiciones de responder a las pretensiones curialistas en el mismo nivel de discusión científica, con los mismos recursos conceptuales escolásticos y sobre la base de las mismas tradiciones jurídicas, filosóficas y teológicas a que habían recurrido los teóricos de la curia papal para hacer públicos sus escritos.

Dos escritos anónimos -que de acuerdo al uso de la época debemos considerar como trabajos realizados en común por intelectuales o eruditos parisinos- son los primeros en rechazar prolijamente los argumentos papales recurriendo en forma notable al estilo escolástico de la *quaestio* universitaria. Una

56. Editada en G. Digard (ed.), *Les registres de Boniface VIII*, t. IV, París, 1906, col. 888-890, N° 5382 (trad. cast. en E. Gallego Blanco, ob. cit., pp. 283 y ss.

de ellas fue una *quaestio* que, de acuerdo con las primeras palabras de su texto, se tituló *Rex pacificus Salomon*; la otra fue la llamada *Quaestio in utramque partem* (*Quaestio* en dos direcciones). Ambas fueron el comienzo. Casi simultáneamente, el teólogo dominico Juan Quidort de París escribió un voluminoso e importante tratado llamado *De potestate regia et papali* (Acerca del poder real y papal) que tuvo una gran repercusión en la época del conciliarismo.

Aunque todos estos textos dieron comienzo a la discusión, ello no significó de ninguna manera que con ellos la discusión hubiera llegado a su término. Esa discusión tampoco cesó cuando concluyó el conflicto inmediato, es decir con la muerte de Bonifacio VIII poco después del atentado de Anagni. Durante medio siglo el tema siguió siendo dominante en el terreno de la discusión teórico-política logrando que toda otra discusión se convirtiera en secundaria. Incluso los grandes tratados del siglo XIV -la *Monarchia* de Dante, el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua y el *Dialogus* de Ockham- deben ser considerados dentro de este contexto. Se trata, en todos los casos, de escritos de un nivel cualitativamente muy elevado. Pero al mismo tiempo que constituyen lo mejor que produjo ese género literario, son solamente la élite visible de un género al que está vinculada prácticamente casi toda una biblioteca de escritos menos significativos.

Debe tenerse bien en cuenta que, hasta comienzos del siglo XV, la teoría política se presenta en forma preponderante dentro del marco de la reflexión acerca del problema de *potestate papae*. No podemos detenernos aquí ni en una presentación enciclopédica y detallada de todo el fruto de esa reflexión ni en los detalles de las posiciones más importantes de ese producto intelectual. Nuevamente procederemos considerando solamente algunos casos ejemplares, limitándonos a hacer algunas observaciones en forma cronológica sobre escritos muy destacados, pero sin que ello signifique explicitar los vínculos de esos textos con el contexto de discusión en que se encuentran y del que, consciente o inconscientemente, ellos participan.

LA ÉPOCA DE BONIFACIO VIII

Los primeros ejemplos de esta situación son Egidio Romano, Santiago de Viterbo y Juan Quidort. Sus tratados aparecieron hacia 1302, aunque la redacción del de Egidio puede haber comenzado antes de la redacción de la bula *Unam Sanctam*, mientras que el tratado del dominico francés Juan de Quidort parece haber aparecido entre la bula y el atentado de Anagni que tuvo lugar en agosto de 1303. Aunque Juan se opone enérgicamente a la posición curialista que sostiene Egidio, no parece evidente que Juan se refiera al tratado mismo de Egidio. Estos tres primeros escritos nos colocan ante fragmentos de un género de textos polémicos que se enfrentan enérgicamente unos contra otros y que, desde perspectivas diametralmente opuestas, se refieren a predecesores, a sostenedores de la mismas posiciones y a probables sucesores, pero sin que esos escritos se agoten totalmente en esas referencias.

a. Egidio Romano: "De ecclesiastica potestate"

Egidio contaba con una fina sensibilidad para percibir el mandato de la hora y fue uno de los primeros que afrontó el tema en forma sistemática. El arzobispo de Bourges escribió hacia 1302, en la curia, un escrito polémico, el *De ecclesiastica potestate*,[57] que no se encuentra en la misma línea temática de su espejo de príncipes, pues mientras en éste había procurado desarrollar teóricamente y para un público científicamente interesado un estado monárquico sobre la base de la *Ética* y de

57. Aegidius Romanus, *Tractatus de ecclesiastica potestate* (ed. R. Scholz), Leipzig, 1929 (reed. Aalen, 1961). Trad. ingl. de R.W. Dyson, *Giles of Rome on Ecclesiastical Power*, Woodbridge/Suffolk, 1986. Interpretaciones en W. Kölmel, *Regimen christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8.bis 14 Jahrhundert)*, Berlín, 1970, pp. 291-360, y H. Bielefeld, "Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik. Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich", en *Zeitschrift für Rechtsgeschichte* (Germ. Abt.), 73 (1987), esp. pp. 70-82.

la *Política* de Aristóteles, en cambio en el *De ecclesiastica potestate* su objetivo es totalmente diferente. En este escrito Egidio quiere fundamentar y describir las pretensiones de gobierno que el Papa enarbolaba frente a los gobernantes temporales. En efecto, mientras en el espejo de príncipes la Iglesia apenas aparece marginalmente, pues Egidio no tenía previsto referirse a ella, en cambio en el tratado de 1302 la organización del gobierno temporal desaparece totalmente en el poder eclesiástico. En los dos escritos hay, pues, un radical "monarquismo" estructural que permite encontrar fuertes paralelos de carácter formal en ambos tratados; pero ello no es suficiente para poder ver en ellos una teoría política coherente.

En la primera frase del tratado Egidio lo dirige al papa Bonifacio VIII utilizando una formulación casi insuperable en cuanto a su curial devoción. La tradicional fórmula de sumisión, según la cual el Papa está colocado en su lugar por la gracia de Dios, es utilizada sólo para el pontífice. El autor reconoce por su parte que debe su propia posición a la "piedad" del Papa y se define a sí mismo como su *humilis creatura*.

Egidio procura definir teóricamente el concepto central de la competencia jurídica de la función papal: la plenitud de poder o *plenitudo potestatis*. A través de una serie de identificaciones Egidio comienza explicando los pasajes bíblicos que se refieren a la perfección; para ello recurre a la distinción entre la persona y su función social, es decir, entre perfección personal y *perfectio secundum statum*, y vincula todas las menciones bíblicas de la perfección con la *perfectio secundum statum*. Así Egidio hace coincidir fácticamente la persona con su función social de modo que toda imperfección personal queda neutralizada en el brillo de la función social. El segundo paso de sus identificaciones recuerda igualmente a la función del rey en su espejo de príncipes. El cargo del Papa reúne la suma y la esencia de todas las funciones y obligaciones eclesiásticas: todo el poder de la Iglesia está reunido en el Papa (*Totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice*).[58] La salvedad de que el poder que está en la Iglesia sólo aparece reunido

58. Aegidius Romanus, ob. cit., III, 9, p. 193.

y personificado en el Papa es necesaria, pues sólo Dios puede reclamar para sí en modo absoluto (*simpliciter*) la totalidad del poder. Sin embargo, una relación inmediata vincula al vicario de Dios en la Tierra con Dios; ello hace que, tendencialmente, su plenipotencia sea idéntica al poder de Dios. Por último, recurriendo al Pseudo Dionisio Areopagita, identifica la jerarquía eclesiástica con el orden jerárquico del mundo. Si en consecuencia se hace depender la legitimidad de todo obrar político de un vínculo jurídico con la jerarquía eclesiástica, de ello resulta un sistema de extraordinaria unidad y de utópicas pretensiones que, a causa de su carácter rígidamente rectilíneo y directo en la formulación de las pretensiones papales, en el futuro no llegará a ser superado por ninguno de sus correligionarios.

Egidio atribuye al Papa -al que llama *summus hierarcha* en la tierra- no sólo la más alta y directa facultad de conducción dentro de la Iglesia, sino también la responsabilidad de todo el ejercicio de gobierno en el mundo. El fundamento de dicha atribución reside en el hecho de que, por una parte, todo ejercicio legítimo del poder depende de la conformidad eclesiástica, y por la otra de que en el Papa están centrados todas los poderes de la Iglesia. La concepción desarrollada por Egidio del gobierno mundial de la Iglesia y del Papa no sólo es una imitación de concepciones teológicas del gobierno de Dios en el cosmos. Además Egidio utiliza expresamente esa imagen y esa analogía: del mismo modo como Dios entendido como causa primera siempre puede actuar en forma inmediata en el curso normal de la realidad de los seres del mundo y puede transformar inmediatamente en milagros los efectos de las *causae secundae* (o causas subordinadas), así también el Papa puede ejercer su gobierno de dos maneras. En primer lugar, porque el Papa constituye el fundamento que legitima todas las funciones e instituciones que dentro de la Iglesia derivan del Papa sus facultades para obrar; del mismo modo como el sol brilla sobre justos e injustos, así también el Papa posibilita, sólo en virtud de su misma existencia, el obrar de buenos y malos prelados. En segundo lugar el Papa puede, según su arbitrio, suspender la actividad de las instancias subordina-

das (*causae secundae*) de la realidad y reemplazarlas inmediatamente con su propia actividad. Colocándose en el lugar de ellas el Papa realiza, pues, actos válidos. Por ejemplo, puede hacer que un capítulo catedralicio elija un obispo respetando las formalidades habituales; pero con la misma validez jurídica puede él mismo realizar ese acto y, sin el trámite de elección, puede él mismo llenar ese obispado con la persona que él disponga. En este caso no solamente los efectos jurídicos son los mismos, sino que la intervención inmediata del Papa debe ser considerada como realmente adecuada ya que ella se encuentra mucho más cerca de la fuente de legitimación que la actividad de los órganos habituales.

Esta tesis fue formulada por Egidio teniendo en cuenta, sobre todo, la posición del Papa en la Iglesia. También la tradición en la que se apoyaba Egidio apuntaba en la misma dirección. Pero el interés real de nuestro autor es totalmente otro. Pues mientras Egidio solamente presupone la competencia central y máxima del Papa dentro de la Iglesia, sin llegar a desarrollarla sistemáticamente, sin embargo lo que sobre todo le interesa es transferir esa competencia papal a las relaciones entre el Papa y los señores temporales. Es precisamente su última identificación -entre la Iglesia y la sociedad- la que le posibilita dar ese paso final permitiéndole fundamentar la extensión del dominio papal en el mundo y sobre el mundo. De ese modo, la participación del Papa (*Vicarius Christi*) en el gobierno temporal, que corresponde al Dios-hombre (Cristo), se extiende hasta los niveles más altos del sistema de gobierno de ese mundo.

Egidio deja de lado en este tratado todas las reflexiones aristotélicas sobre el *animal sociale et politicum*. Todo dominio legítimo, tanto el derecho de disponer sobre cosas como el derecho de gobernar personas, sólo puede existir donde Dios lo ha dispuesto e instituido, es decir -prosigue fríamente Egidio-, solamente dentro de la Iglesia. Pero en la Iglesia hay dos poderes, el poder espiritual del sacerdote y el poder temporal del monarca. Para llegar a una conclusión sobre ellos Egidio debe compararlos entre sí. Así constata, en detalladas argumentaciones, que frente al poder temporal el poder espiritual se

destaca en virtud de una primacía de dignidad; pero puesto que una primacía de dignidad no significa aún una subordinación del poder temporal al poder espiritual, Egidio agrega que en la Iglesia, entendida como el orden querido por Dios, el sacerdocio precedió temporalmente al reino en la historia de salvación y que cada reino debe o debería derivar su legitimidad del sacerdocio. La conclusión de ello es evidente: puesto que todo el poder de la Iglesia culmina en el Papa, también en él reside la suma del poder sacerdotal y el origen de toda legitimación posible del dominio político.

Seguramente nuestra breve recapitulación ha simplificado el carácter fuertemente concluyente que domina en todo el tratado de Egidio pero no lo ha deformado. Egidio ha derivado las pretensiones de gobierno del Papa a partir de un cosmos y de una Iglesia pensados unitariamente.Y aunque las consecuencias de su argumentación no se correspondan con las circunstancias reales de fines del siglo XIII y principios del XIV, de todos modos esas consecuencias son contundentes. Pero se trata de una teoría que pierde su carácter concluyente respecto de las pretensiones papales si no se cumplen todos los pasos en los que se procede a realizar las identificaciones que propone Egidio.

Por otra parte es comprensible que el papa Bonifacio VIII se haya sentido interpretado por la teorías desarrolladas en el tratado de Egidio y que, al formular la *Unam Sanctam* -que de las bulas es la que presenta más contenido político- o bien haya recurrido al tratado de Egidio o haya solicitado del mismo Egidio su participación en la redacción del documento. Sea como fuere, no era frecuente que una teoría política lograra introducirse en forma tan inmediata en formulaciones oficiales, como sucedió en este caso. Según parece, el público de la época no aceptó el tratado de Egidio sin reservas. La tradición manuscrita y la posterior utilización del tratado de Egidio muestran que quedó relegado detrás de algunos tratados de desarrollo menos lineal y por ello, en cuanto a su aplicación, menos chocantes, como el tratado *De regimine Christiano* de Santiago de Viterbo, discípulo de Egidio. Pero la coherencia con que Egidio ha desarrollado su teoría papal hace que el texto resulte particularmente valioso.

b. Santiago de Viterbo

Nacido poco después de 1250, el eremita agustino Santiago de Viterbo fue alumno de Egidio en París, donde en 1293 accedió al título de *magister theologiae* bajo la dirección de su maestro. Después de su carrera universitaria Santiago logró -como lo había logrado Egidio- acceder a importantes dignidades eclesiásticas. El 3 de setiembre de 1302 fue nombrado por Bonifacio VIII arzobispo de Benevento y poco después, el 12 de diciembre, fue transferido como arzobispo a Nápoles. Falleció en 1307. Santiago escribió su tratado *De regimine Christiano* en torno del año 1302 en Nápoles, mientras enseñaba en el *Studium* de su orden, es decir casi simultáneamente -o muy poco tiempo después- del tratado *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano. En su tratado se propuso un objetivo particular. En efecto, ya en el uso que en el título del tratado Santiago hace del término *regimen*, se está refiriendo tácitamente a un concepto central del espejo de príncipes de Tomás de Aquino, de cuyo trabajo teórico -independientemente de esa referencia- Santiago se siente tributario. Aunque aparentemente este escrito anuncia el tratamiento del tema de la "conducción cristiana" de la Iglesia y del mundo, es decir, una suerte de espejo de Papas y de cristianos, sin embargo Santiago se ocupa de un tema que es propio de una nueva época. No sin fundamentos el editor del tratado, Henri-Xavier Arquillière, lo ha caracterizado como *"Le plus ancien traité de l'église"*, aunque debe notarse que en esa caracterización hay algo de exagerado, pues el tratado no tiene objetivos de carácter eclesiológico. Podría decirse, siempre que el concepto moderno de "Estado" fuera adecuado para ser aplicado al siglo XIV, que mientras Egidio había transformado a la Iglesia en una suerte de "súper-Estado", Santiago en cambio la considera decididamente como un "Estado ejemplar". Santiago era hijo de su tiempo, y como tal transformó a la Iglesia en un verdadero paradigma del orden político. Seguramente ello no debe haber constituido una sorpresa para sus contemporáneos, ya que esa concepción no sólo se remontaba a una larga

tradición, sino que, además ésta tendría efectos duraderos. En el pensamiento de Santiago de Viterbo, pues, el ejemplo paradigmático de la organización eclesiástica, apoyado por argumentos de la historia sagrada, se sobrepone a todo gobierno temporal que atribuye a la Iglesia la facultad de decidir en casos de conflicto.

El tratado -que se dirige al Papa como "sagrado príncipe sobre los pastores de almas y los reyes de la tierra" (*pastorum et regum terrae sacer princeps*)- se propone presentar la conducción de la Iglesia. Para ello trata, en la primera parte, del *regnum ecclesiae*, al que concibe como *corpus mysticum Christi*; por ello se ocupa allí del poder de Cristo y de su vicario -el Papa- dentro de ese *regnum*.

No es necesario presentar en sus detalles las consecuencias prácticas que saca Santiago. Utilizando argumentos aristotélicos, el texto no duda en calificar de plano a la Iglesia como un *regnum* describiéndola como el "Estado" perfecto. Frente a ella coloca el orden político temporal. Éste posee -en ello se distancia de Egidio- una constitución propia y, consecuentemente, tiene una cierta independencia y legitimidad, pero este orden político temporal se diferencia fundamentalmente de la Iglesia entendida como *regnum* perfecto por el hecho de que aquél se encuentra en un nivel de desarrollo más bajo que el de la Iglesia. Por ello, para su legitimación, el orden político temporal no requiere necesariamente -como en Egidio- de la instancia eclesiástica, pero sólo puede alcanzar su *perfectio* si es ayudado a ello por el poder espiritual. El derecho humano otorga poder a los reyes sobre sus súbditos considerados como hombres y el derecho divino les otorga poder sobre ellos en cuanto cristianos. Y dado que según San Agustín el poder político sólo es legitimado por la *iustitia* que ante Dios sólo puede ser alcanzada a través de la Iglesia, de ello se concluye que el aparente reconocimiento de la autonomía del poder temporal no impide a Santiago sostener finalmente las pretensiones papales con la misma intensidad con que lo había hecho Egidio Romano e, incluso, llevar la posición de Egidio aún más lejos. Santiago retoma la grandiosa arquitectura de las argumentaciones de Egidio y las reformula desde

la perspectiva de la historia sagrada: Cristo había unificado en su persona los dos poderes -el real y el sacerdotal- en un nuevo nivel de perfección, por ello puede afirmarse que los obispos y especialmente el Papa, en cuanto sucesores de Cristo durante el período de la Iglesia en el mundo, son reyes en el sentido más propio y excelso de la palabra, pues todos ellos -y a la cabeza de ellos el Papa- pueden pretender ser rey de reyes.

Las mismas consecuencias prácticas a que Egidio había llegado negando o subsumiendo el Estado son alcanzadas también por Santiago, pero a través de medios más moderados y aferrándose fuertemente al marco de tradicionales argumentaciones teológicas que Santiago agudiza, pero adaptándolas a la nueva época. Del texto de Santiago queda, sin embargo, como elemento rescatable, que intentó -con medios aristotélicos- recuperar la dimensión social de una existencia humana constituida en forma autónoma y que pudo describir la organización eclesiástica con un instrumental también aristotélico. Con ello abrió una veta teórica que conduciría rápidamente a consecuencias prácticas muy diferentes de las que descubrió este autor curialista.

La repercusión alcanzada por el tratado de Santiago se diferencia de la repercusión del de Egidio. En efecto, a los diez manuscritos medievales que contienen el *De regimine Christiano* o parte de él, deben agregarse tres manuscritos aparecidos entre los siglos XVII y XIX, aunque éstos naturalmente nada permiten afirmar sobre la difusión del texto en la Edad Media. A ello debe agregarse una eficaz vía de transmisión del texto, que logró mantenerlo en la conciencia de los especialistas pero sin nombrar a su autor: es lo que sucedió en el caso del franciscano Álvaro Pelayo, quien en una enciclopédica compilación titulada *De statu et planctu ecclesiae*, compuesta en diversos estadios entre 1331-1343, citó palabra por palabra el texto de Santiago, gracias a lo cual éste acumuló una posibilidad más de ser tomado en cuenta. Puesto que la tradición de la compilación de Álvaro había sido bastante intensa (actualmente se conocen 34 manuscritos) e incluso se conocen textos de la época de los incunables (Ulm, 1474) y de sus primeras ediciones (Lyon, 1519, Venecia 1580), el tratado curial de

Santiago logró mantenerse dentro de las discusiones sin que el nombre de su autor fuera conocido.

c. Juan Quidort de París

Los contemporáneos de Egidio criticaron enérgicamente y con firmeza su pensamiento en favor de las pretensiones papales de gobierno universal y otras teorías similares. Las tesis papales, que habían sido formuladas con motivo del conflicto entre el papa Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, encontraron una respuesta del mismo nivel en el medio universitario francés. Tomaremos como ejemplo la posición del dominico francés Juan Quidort, un teólogo mendicante cuya vida transcurrió en la Universidad de París.[59] La fecha de su nacimiento es desconocida. Ella puede estar más cercana de 1250 que de 1270. Juan entró en la orden de los dominicos bastante tarde, cuando ya era un renombrado *magister artium*, y perteneció a la Facultad de Teología recién desde su doctorado en Teología en 1304. Pero ya desde mucho antes Juan se había dedicado a defender con energía sus posiciones. En 1305 fue censurado por el obispo de París y por una comisión de teólogos a causa de una obstinada doctrina eucarística y, como consecuencia de ello, fue sancionado con la prohibición de enseñar. Juan apeló esta medida ante el papa Clemente V y murió en la curia de Burdeos, el 22 de setiembre de 1306, antes de que su apelación hubiera sido resuelta.

59. Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, texto latino y trad. alemana de F. Bleienstein, Stuttgart, 1969; sobre esta edición véase la recensión de J. Miethke en *Francia*, 3 (1975), pp. 799-803; hay una trad. inglesa de J.A. Watt: John of Paris, *On Royal and Papal Power*, Toronto, 1971. Interpretaciones de J.Leclerq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIV siècle*, Paris, 1942. H.G. Walther, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität: Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, Munich, 1976, pp. 147-155; J. Colemann, "Medieval Discussions on Propierty: Ratio and Dominium according to John of Paris and Marsilius of Padua", en *History of Political Thought*, 4 (1983), pp. 209-228; H. Bielefeld, ob. cit., pp. 82-94.

Sus escritos muestran que Juan fue un luchador, que no evitaba los conflictos doctrinales y personales y que era capaz de asumir enérgicas posiciones. Así lo hizo en favor de su hermano de orden, Tomás de Aquino, contra sus críticos franciscanos; en otra ocasión polemizó con la escatología de Arnaldo de Vilanova; y naturalmente fue polémico también en su "Apología" contra los críticos de su doctrina de la eucaristía. No puede sorprender, pues, que haya tomado partido en el conflicto entre el Papa y el rey francés y que haya escrito un tratado sobre el problema.

La posición de Juan podrá entenderse mejor si se tiene en cuenta que -a diferencia del franciscano inglés Juan Duns Escoto- no dudó en comprometerse firmando un petitorio, promovido por el rey de Francia, en favor de la formación de un concilio para esclarecer el conflicto entre el Papa y el rey. En efecto, el nombre de Juan Quidort aparece en el sexto lugar de una larga lista de 132 dominicos de Saint Jacques que correspondieron a esa inquietud de la corte.[60] Por otra parte, entre sus opositores en el conflicto acerca de la doctrina de la eucaristía se encontró el arzobispo de Bourges, Egidio Romano. ¿Acaso en este conflicto debían saldarse viejas cuentas, pendientes desde la época de Bonifacio VIII?

Los escasos datos de que disponemos no son suficientes para darnos una imagen completa de la vida de Juan. De todos modos es un hecho que durante los dramáticos meses en que se agudizó el conflicto entre el Papa y el rey desempeñó un papel muy destacado como representante de la Universidad de París, que tomó partido abiertamente en aquel conflicto y que procuró explicar su posición públicamente. Es posible que, además, Juan haya influido en el obrar concreto y en la formación de la opinión de la corte francesa. Aunque ese tipo de conducta también puede ser percibida en otros académicos del medio universitario de la baja Edad Media, sin embargo ello no era común en el período de tránsito al siglo XIV.

60. Cf. A. Dondaine, "Documents pour servir à l'histoire de la province de France, l'Appel au concile (1303)", en *Archivum fratrum praedicatorum*, 22 (1952), pp. 381-439, esp. p. 405.

En este contexto surgió el *De regia potestate et papali* (Sobre el poder real y papal), que llegaría a ser el más conocido de los tratados de Juan y que, ateniéndonos a su transmisión posterior, fue el más exitoso de todos sus escritos. Ya el título alude -ciertamente, con gran sobriedad académica- al conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Es imposible dar una fecha exacta de la composición del texto. Parece haber sido escrito en la segunda mitad del año 1302 o en las primeras semanas del 1303, pero evidentemente siempre antes de que la bula *Unam Sanctam* haya sido conocida en París. Algunos trabajos preparatorios del tratado que forman parte del texto, cuyas huellas aún puede verse en él, sugieren que no se trata de un escrito terminado en poco tiempo. Juan escribe con lenguaje breve, preciso y parco. Por otra parte, el texto no es absolutamente original en el sentido de que cada formulación y cada argumento sean el producto de la originalidad de Juan, pues del espejo de príncipes de Tomás de Aquino o de otras autoridades que considera competentes toma algunos párrafos que transcribe literalmente y otros que transcribe respetando sólo el sentido. A pesar de ello, el tratado no es una mezcla de citas elaboradas a medias. Juan escoge con valentía los problemas centrales de la controversia en que la participa y ofrece una respuesta independiente y personal, pero lo hace formulando sus sólidos puntos de vista desde una perspectiva tomista y asumiendo posiciones que el mismo Tomás no habría llegado a sostener.

Ya el primer capítulo expone claramente, a través de una larga cita de Tomás -a quien no se menciona-, lo que Juan ha aprendido de él: Juan fundamenta en conceptos aristotélicos la autonomía del orden político frente a las pretensiones eclesiásticas. Guardando distancia y casi con frialdad presenta las posiciones de Tomás y llega incluso a agudizarlas en favor de sus propios objetivos, pero la mayoría de las veces lo hace utilizando las palabras del mismo Tomás. Así, en lugar de proponer -como lo había hecho Egidio- un gran "súper-orden" espiritual fundamentado en bases metafísicas o en argumentos de la historia sagrada y que se impone sobre el poder temporal, el programa de Juan presenta una concepción

"dualista" fundamentada teológicamente en el sentido de que ella sostiene el mismo y común origen en Dios de ambos poderes y de que afirma que ambos tienen el mismo rango. Pero esa concepción de ninguna manera responde a una posición ideológica destinada a defender al rey francés y a su corte; se trata en cambio de una concepción teóricamente elaborada, que consentirá que, a partir de ella, se formen diversas posiciones y cuyos finos análisis le permitirán lograr una importante repercusión posterior.

Sin embargo, el hecho de que ambos poderes tengan un origen común no exige ni excluye por principio que la relación entre ambos sea de ordenamiento de uno respecto del otro o de subordinación. Mas bien ese problema parece superfluo. Sin dudarlo, Juan puede constatar y conceder una primacía de rango del poder espiritual, pero sin concluir de ello una subordinación jerárquica. Juan parcializa las vacilantes afirmaciones de Tomás de Aquino y se atiene a pasajes que están en la línea de su propia posición, por ejemplo cuando siguiendo un pasaje del *Comentario a las Sentencias* de Tomás afirma: "Pues el poder temporal menor no se relaciona con el poder espiritual mayor de modo que aquél provenga o se derive de éste como el poder de un procónsul se relaciona con el poder del emperador, el cual en todo respecto está por encima de aquél. Antes bien, la relación entre ambos se corresponde con la que existe entre las facultades de un *pater familias* respecto de las de un *magister militum*, las cuales no se derivan una de la otra, sino ambas de un poder superior".[61]

Este argumento tiene amplias consecuencias. Precisamente el hecho de que ambos poderes tengan un mismo origen -Dios-, no obstaculiza, sino que, al contrario, garantiza que cada una de ellas puede tener una estructura propia y distinta de la otra. Mientras el sacerdocio pertenece a la historia sagrada y al ámbito de las cosas espirituales (*spiritualia*), el gobierno real o *regnum* -que tanto para Juan Quidort como para Tomás de Aquino equivale a la organización política de la sociedad

61. Johannes Quidort, ob. cit., c. 5, p. 88; cf. Tomás de Aquino, *In II Sent.*, cit., dist. 44, q. 2.

humana- tiene su fundamento en los presupuestos ontológicos de la naturaleza humana. Así, mientras los derechos y la misma existencia del sacerdocio -entendido como mediación entre Dios y el hombre- entran en vigencia recién con la aparición de Cristo, en cambio el *regnum*, es decir el gobierno político, existe desde la primera aparición del hombre en virtud del derecho natural. Tal como ya lo había mostrado Aristóteles y como el mismo Juan Quidort lo presenta utilizando extensos pasajes del espejo de príncipes de Tomás de Aquino,[62] la necesidad de la organización política se deriva de la disposición natural del hombre, del *animal sociale et politicum*. Las formas concretas del ejercicio del gobierno en el *regnum* se desaarrollaron independientemente de la influencia eclesiástica, papal o sacerdotal; ellas pertenecen al *ius gentium*, es decir, al derecho común a todos los pueblos, tanto cristianos como paganos. Juan recurre a un argumento histórico decisivo para defender su tesis: Francia, como país misionario, estuvo organizado políticamente ya desde antes de su cristianización: "El *regnum* como función y en cuanto a su ejercicio existió desde antes que el poder papal, y en Francia hubo reyes antes que allí hubiera cristianos". La legitimidad del ejercicio del gobierno no deriva del sacerdocio ni del Papa, sino que proviene de Dios y del pueblo que ha elegido al rey como persona o en la dinastía (*sed a deo et a populo regem eligente in persona vel in domo*). Toda concepción que se aparte de ésta o que se oponga a ella debería poder fundarse en formulaciones bíblicas fidedignas y explícitas. Pero estas formulaciones no existen. En consecuencia Juan puede calificar enérgicamente el pensamiento de sus opositores como ridículo (*ridiculosum*), infundado y acientífico.[63]

A partir de la diversa estructura de cada uno de los poderes Juan desarrolla la organización interna de cada uno de ellos en forma independiente respecto del otro. Así sostiene la unidad de la Iglesia universal, pero al mismo tiempo atribuye al Estado nacional francés -en proceso de formación- un derecho autónomo a la existencia independientemente de toda concepción

62. *Ibid.*, c. 1-5, pp. 75-90.

63. *Ibid.*, c. 19, p. 172; cf. además c. 10 y 11, pp. 112 y 169.

imperial de alcance mundial. En un discurso pronunciado en el consistorio del 30 de marzo de 1303 en favor del rey alemán Albrecht I, el Papa Bonifacio VIII opuso enérgicamente a la aspiración francesa de soberanía fundada en tradiciones jurídicas romanas la concepción universalista.[64] En opinión de Juan en cambio, la Iglesia universal unitaria -con el Papa como sumo obispo, vicario de Cristo y garante de la unidad de la fe- no tiene frente a ella, como contraparte temporal, un imperio temporal omniabarcador. Sin duda Dios quiso e instauró la Iglesia, pero no el Estado mundial. Los hombres no se sienten movidos a subordinarse a una máxima autoridad mundial ni por un instinto natural ni por un mandato de derecho divino.[65]

Para Juan, tanto la multiplicidad de diferentes Estados independientes unos de otros como también el carácter universal de la Iglesia resultan de la antropología aristotélica: las almas se unen entre sí gracias a la unidad de la forma esencial del hombre; por ello tienen las mismas cualidades esenciales que permiten fundamentar en ellas la unidad de la especie humana. En cambio las diferencias corporales entre los distintos hombres van más allá: climas y tipos constitutivos diversos forman diversos aspectos exteriores, y ello condiciona a su vez las diferencias sociales. Además, puesto que la comunicación por medio del lenguaje y el poder coactivo corporal se diferencian entre sí, las posibilidades de sanción son absolutamente distintas para cada uno de los dos poderes. En efecto, una pena espiritual es *verbalis* y por ello alcanza con la misma facilidad y seguridad tanto a próximos como a lejanos. En cambio el poder coactivo corporal no puede alcanzar con la misma facilidad lo que es lejano "pues es manual, y es más fácil extender la palabra que la mano". Finalmente existe una diferencia fundamental entre Estado e Iglesia en cuanto a su estructura patrimonial o de propiedad, pues la Iglesia

64. El texto fue editado por J. Schwalm en *Monumenta Germaniae Historica*, Constitutiones, t. 4/1, Berlín, p. 138, Nº 173.

65. Cf. Johannes Quidort, ob. cit., c. 3, p. 82.

posee su propiedad como propiedad común que debe ser administrada y dispuesta por un poder unitario. En cambio, en el caso de los laicos "cada uno es dueño de su propiedad porque cada uno la ha adquirido a través de su propio esfuerzo".[66] Cada uno es su propio administrador y no necesita de una administración central. Ni siquiera el rey puede disponer de esos bienes, como destaca en otro pasaje: "tales bienes ni están conectados entre sí ni están referidos a una cabeza común [...] por ello ni el príncipe ni el Papa pueden tener derecho de propiedad o disponer de ellos".[67]

Por cierto, en la sociedad de propietarios puede haber disenso y de hecho existen controversias. Para dirimir esas controversias es necesario un orden político que posibilite decisiones justas acerca de intereses en conflicto, que castigue la injusticia y que, en casos de necesidad, tome decisiones en favor del bien común: "Por ello un príncipe es instituido por el pueblo [...], para que como juez distinga lo que es justo de lo que no lo es, para que actúe como vengador de la injusticia y para que evalúe lo que debe exigir de los individuos para las necesidades comunes".[68]

Quizá la más importante y novedosa contribución de Juan sea su clara distinción entre derecho de propiedad (*dominium*) y facultad de gobierno (*iurisdictio*). Aunque esta distinción ya estaba anunciada y posibilitada en la reconducción aristotélico-tomista de la facultad de gobierno al *bonum commune*, sin embargo, en ese marco aristotélico-tomista ella aún no había logrado constituirse plenamente como tal. A partir de esa distinción Juan desarrolla una teoría claramente populista de la formación del gobierno, pero lo hace aplicando conceptos tomistas y aclarando o agudizando las relaciones de esos conceptos entre sí hasta un punto al que Tomás no había llegado. Para Juan es indudable que la facultad de gobierno y la organización política de los hombres tienen su origen en la naturaleza. Pero el hecho de que sea un hombre determinado el que

66. *Ibid.*, c. 3, p. 82.

67. *Ibid.*, c. 7, pp. 96 y ss.

68. *Ibid.*, c. 7, p. 87.

ejerce el gobierno sobre otros sólo puede suceder a través del consenso de los hombres (*per consensum hominum*), a través de una elección (*electio*) de un rey o de una casa real.

También en la Iglesia, la decisión acerca de quién debe ser Papa debe ser el resultado de una elección. Por ello, si el que ejerce esa función instituida por Dios lo hace en forma deficiente -y aquí es evidente la amenaza contra Bonifacio VIII- puede ser sometido a un proceso de destitución llevado a cabo por los mismos que lo eligieron. Aquí no es tan importante cómo se reparten las responsabilidades. Pero sí es decisivo el hecho de que, a pesar de todas las diferencias en la organización de la estructura interna del poder espiritual y temporal, quienes ejercen la función correspondiente a cada uno de ellos tienen el derecho de intervenir en el otro cuando las posibilidades "normales" de corrección ya no son suficientes y cuando corre peligro el *bonum commune* -que en la tradición aristotélico-tomista fundamenta el orden social-. De allí que Juan pueda recordar sin ningún disimulo al rey francés: "El monarca está autorizado a rechazar el abuso de la espada espiritual utilizando los medios que se lo permitan, incluso utilizando su espada material [...], pues de lo contrario tendría su espada sin motivo".[69] A pesar de que -por lo menos desde un punto de vista teórico- Juan concede los mismos derechos al Papa frente al gobernante temporal, su referencia a los derechos de este último frente al Papa no solamente aprobaba anticipadamente una acción violenta -como el atentado de Anagni de 1303-, sino que la fundamentaba teóricamente e, incluso, casi la fomentaba. La *via media* que Juan buscó en forma metódica[70] fue, pues, absolutamente eficiente a la hora de fundamentar medidas políticas radicales. La moderación en la teoría y en la argumentación de ninguna manera obstaculizaba o excluía una praxis enérgica, sino que, más bien, parece haber conducido hacia ella.

69. *Ibid.*, c. 20, p. 179, cf. *Epístola a los romanos*, 13, 14.

70. *Ibid.*, c. 1 (Prooemium), p. 72.

UNA NUEVA FASE: LOS DEBATES POSTERIORES A LA MUERTE DE BONIFACIO VIII

La brillante presentación de Juan de Quidort, construida a partir de la idea del paralelismo de los dos poderes en cuanto a su igualdad de origen y a su igualdad de derechos, tenía sin embargo como resultado una marcada diferencia entre ambos en cuanto a su estructura interna. En caso de conflicto concreto, esa diferencia podía y debía otorgar a la espada material (*gladius materialis*), es decir, al arma efectiva del gobernante temporal, una decisiva supremacía sobre el arma "verbal" del sacerdocio. No es necesario detenerse aquí en el desenlace real del conflicto político, o en el atentado de Anagni, o en el Concilio de Vienne, o en el proceso a los templarios -que hizo que éstos pagaran en forma sangrienta el precio del equilibrio entre la curia papal y la corte francesa- o en el traslado de la curia papal hacia Aviñón en el ámbito de influencia de la política francesa.

El tema de las facultades de organización del Papa en la Iglesia y en el mundo, el problema de las pretensiones políticas de la Iglesia sobre el mundo y por último el resultado teórico del reduccionismo operado por el pseudo Dionisio, es decir la consideración de las facultades del Papa entendido como el más alto jerarca de la Iglesia sobre el mundo, despertaron un interés tan intenso que no logró ser opacado a pesar de la catástrofe política que sufrió Bonifacio VIII. De hecho sucedió todo lo contrario, ya que en los años sucesivos el tema que se estereotipó como *De potestate papae* (sobre el poder papal) siguió siendo siempre actual y fue cultivado con el mismo celo en textos de volumen considerable. La teoría política curial actuó, simplemente, como si hubiera ignorado el fracaso fáctico de las pretensiones políticas de Bonifacio VIII y sin llegar a percibir que el mundo no se sometía a la voluntad papal, o como si se hubiera propuesto compensar el fracaso de sus pretensiones prácticas logrando concretar mayores esfuerzos teóricos. Fue así como durante el período de Aviñón, como si nada hubiera sucedido, aparecieron en la curia nuevos tratados que, con distinta intensidad, acentuaban la competencia

exclusiva y excluyente de la sede papal y que -a pesar de la continua pérdida de espacio que los sucesores de Bonifacio VIII padecían en la política práctica- procuraban seguir hablando del más alto poder del vicario de Cristo en la tierra e intentaban formularlo teóricamente hasta en sus mínimos detalles. Así, la temática *De potestate papae* y *De ecclesiastica potestate* continuó siendo tratada en *quaestiones*[71] y en tratados; además, algunos problemas más puntuales relativos a la misma temática también fueron objeto de análisis en *quodlibetos*; en general, en esta época se pueden encontrar tratamientos de gran alcance con objetivos verdaderamente enciclopédicos. El centro de todos estos esfuerzos intelectuales era, en todos los casos, la curia papal, ya sea porque alguno de los clérigos pertenecientes a ella tomaba la pluma o porque los autores se sentían estimulados a escribir para que su toma de posición dirigiera hacia ellos la atención de la corte papal, como fue el caso del franciscano genovés Guillermo de Sarzano. De todos modos todos estos escritos carecieron de gran difusión y, desde el punto de vista de la historia de las doctrinas, la mayoría de ellos no merece una consideración demasiado detallada.

a. Los problemas eclesiológicos: Juan de Polliaco y Pedro de Palude

Las órdenes religiosas, especialmente las órdenes mendicantes, competían entre sí para definir y describir, con distintas variantes, los poderes del papado. El dominico Pedro de Palude (muerto en 1342), y quizá también otro dominico, el cardenal Guillermo Pedro de Godino (muerto en 1336), se manifestaron en forma bastante cercana al pensamiento de la curia.

71. Una *quaestio* era la discusión ordinaria de un problema propuesto por el maestro, mientras que un *quodlibet* era la discusión solemne y extraordinaria -generalmente una o dos veces al año- de un problema propuesto por los oyentes que podían intervenir en la discusión cuando lo querían.

En estas nuevas expresiones no se perciben nuevos temas, sino sólo nuevos acentos o tendencias, pues los debates que tuvieron lugar en el segundo decenio del siglo XIV ya no se ocuparon exclusivamente de las pretensiones papales frente al señor temporal. El traslado de la curia al sur de Francia - desde 1309 los Papas residían en Aviñón- no ofrecía un motivo claro a esas reflexiones; más bien se discutía sobre la posición del Papa dentro de la jerarquía eclesiástica.

En esos años, después de los intentos del Concilio de Vienne en 1311-1312 por calmar la situación, en la universidad recrudecía nuevamente con toda intensidad el conflicto entre el clero secular y las órdenes religiosas mendicantes en torno de los privilegios de excepción de éstas y de su posición en relación con el clero regular. Ello motivó que la posición del papado, como instancia legitimante de los mendicantes, resultara forzosamente involucrada en la discusión.

Fue sobre todo Juan de Polliaco (o de Pouilli), un maestro parisino del clero secular, el que llamó la atención de la crítica de los dominicos parisinos porque durante su enseñanza, y después de una lista de acusaciones algo exagerada, difundió, entre otros errores, los siguientes: obispos y párrocos son sucesores de los doce apóstoles y de los setenta y dos discípulos de Cristo; ellos recibieron su autoridad, al igual que el Papa, *eque et immediate* del mismo Cristo. Además Juan utilizó la doctrina de la jerarquía, formulada por el pseudo Dionisio Areopagita, para presentar el orden de obispos, sacerdotes y laicos como *ordo essentialis* ineludible y como estructura fundamental de la constitución de la Iglesia. Esa estructura ha sido querida por Dios; por ello es inalterable. Pero contra todo desarrollo histórico, cuyo resultado había sido una inequívoca clericalización de las órdenes, Juan procedió audazmente a colocar a los mendicantes por debajo de ese orden de obispos, sacerdotes y laicos.

El canon 21 (*Omnis utriusque sexus)* del IV Concilio Lateranense de 1215, según el cual cada creyente debía confesar todos sus pecados a su *proprius sacerdos* por lo menos una vez al año, fue interpretado por Juan en el sentido de que

sólo podía ser considerado como *proprius sacerdos* el *sacerdos immediatus*, es decir, el sacerdote local o el párroco del lugar. El Papa, los obispos y los monjes mendicantes delegados por ellos -y esto constituía un elemento importante de su conflicto con los teólogos mendicantes- pueden ser *principaliores*, es decir pueden ocupar un rango elevado en la jerarquía de funciones de la Iglesia, pero no deben ser considerados como *immediati*. De ese modo, según la concepción de Juan, la comunidad de laicos quedaba forzosamente vinculada a los párrocos locales como intermediarios y administradores de los medios de salvación.

Esta teoría establecía una dependencia rígida de los laicos respecto de las jerarquías eclesiásticas locales y constituía, nuevamente, un decidido enfrentamiento con las fuertes tendencias centralizantes que aparecían en la praxis y en el derecho de la Iglesia. Y por otra parte, al mismo tiempo que esa teoría había sido sistematizada recurriendo a medios que eran modernos y actuales para la época, se trataba de una concepción apoyada en elementos tradicionales y alimentada del temor ante la presión de la competencia de las órdenes mendicantes y de la preocupación ante las incursiones del centralismo de la curia papal.

Este conflicto ya había tenido su prehistoria en las controversias entre seculares y mendicantes que habían tenido lugar durante la segunda mitad del siglo XIII. Esa prehistoria puede explicarnos las expresiones concretas de Juan. Ambas partes tenían experiencia en la lucha e incluso los mismos frailes mendicantes no dudaron en participar en el debate. Y como ya había sucedido en el conflicto que había tenido lugar en la segunda mitad del siglo XIII, nuevamente tuvo lugar una exitosa alianza entre el papado y las órdenes mendicantes. Después de un largo proceso en Aviñón, el 24 de julio de 1321 fueron condenados los errores del maestro parisino como peligrosos y contrarios a la verdad. Pero ya antes de la condena el mismo Juan de Polliaco había tenido que retractarse solemnemente de esos errores en sus lecciones en París.

Para la teoría política constituyó un hecho de importancia

que el dominico Pedro de Palude asumiera reiteradamente una clara posición en favor de los mendicantes. En el marco de este conflicto Pedro compuso un tratado constituido por dos *quaestiones* bajo el título *De potestate papae*, cuya versión definitiva debe haber sido concluida entre enero y octubre de 1317. Pedro nació entre 1275 y 1280 en las cercanías de Lyon, en Borgoña, en el seno de una pequeña familia noble. Según lo muestran sus escritos, parece haber tenido un intenso contacto con el derecho canónico y con el derecho romano. Es posible que esa familiariedad la haya adquirido por haber realizado estudios sistemáticos de Derecho en Lyon -siguiendo la tradición familiar-. Sin embargo no parece probable que haya concluido su carrera universitaria alcanzando algún grado en Derecho. En 1300 ingresó en la orden de los dominicos. Luego realizó, en algún lugar que no conocemos, un estudio de Teología que hacia 1311 lo llevó a París, donde alcanzó en 1314 el grado de maestro en Teología. En virtud de su talento y de su preparación, durante su época de estudiante y posteriormente como maestro, fue enviado por la orden a participar en controversias y a formar parte de comisiones investigadoras. Pero es posible que su mismo temperamento polémico lo haya conducido a involucrarse en ese tipo de actividades. Así, por ejemplo, participó como experto de la universidad en el proceso contra los templarios que tuvo lugar en 1308. Poco después actuó en un proceso contra las doctrinas del teólogo dominico Durando de San Ponciano en 1313 y en una comisión para investigar las concepciones del teólogo franciscano Pedro Juan Olivi en 1318. Por todo ello no puede sorprender su presencia activa en la investigación contra Juan de Polliaco, en la que los dominicos estaban directamente interesados: Pedro de Palude era en cierto modo un especialista en ese tipo de procesos contra universitarios sospechosos de desviaciones de la fe - procesos absolutamente diferentes de los seguidos por la Inquisición. De hecho Pedro nunca ejerció la función de inquisidor.

Los escritos político-eclesiásticos más importantes de Pedro de Palude aparecieron dentro del contexto de los debates en torno de la figura y del pensamiento de Juan de Polliaco. Por

lo general, y por motivos fácilmente comprensibles, estos escritos presentaban solo las tesis que Pedro ya había desarrollado anteriormente en sus *quodlibetos* y en sus lecciones sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, es decir en el ámbito restringido de sus lecciones en la universidad. Pero ahora esas tesis eran formuladas en forma más aguda y acentuada y eran presentadas dentro del marco de una nueva situación. Sin entrar aquí en mayores detalles acerca de las posiciones sostenidas por Pedro en sus dos *quaestiones*, de ellas puede retenerse que en su texto subraya las distintas pretensiones curialistas y que, recurriendo nuevamente a argumentos tradicionales, acentúa los límites de las facultades pretendidas por el centralismo eclesiástico. En algunos puntos Pedro va incluso más allá del estado de la discusión, por ejemplo cuando reconoce al Papa el derecho de elegir libremente la sede de la curia papal y también de transferirla -por ejemplo desde Roma a Aviñón- del mismo modo como en su tiempo lo había hecho el príncipe de los Apóstoles, Pedro, que había trasladado su sede desde Antioquía a Roma. Pero la decisión papal no debía tener una validez sólo temporaria y durante un período transitorio, sino que ella debía fundar una institución permanente.[72] Ya en 1314, durante su enseñanza interna en la universidad y como maestro de Teología, en una *quaestio* de su *quodlibeto* Pedro de Palude había presentado el derecho universal de enseñar (*ius ubique docendi*) de los profesores universitarios como dependiente de la validez universal de la autoridad papal, cuyo fundamento veía Pedro en la soberana capacidad de decisión del Papa acerca de su sede episcopal (*Quodlibet* I, 4). Aparentemente ésta era una concepción preferida por nuestro dominico, pero indudablemente se trataba en aquellos años de un problema de actualidad después de que la curia papal se había instalado en Aviñón. No obstante, fueron muy pocos los que en la época otorgaron tanta amplitud de movimientos a la soberana capacidad de decisión del Papa contra la ya consagrada tradición romana.

72. Cf. P.T. Stella, *Magistri Petri de Pallude O.P. "Tractatus de potestate papae"*. Toulouse, Bibl. de la Ville, 744, Zürich, 1966, pp. 188 ss.

Esta osada posición de Pedro de Palude, que equiparaba formalmente la soberana decisión del Papa de su época a las mismas facultades del apóstol Pedro, no parece haber encontrado eco entre sus contemporáneos. En efecto, un texto aparecido poco después -entre 1317 y 1321, muy posiblemente en la segunda mitad de 1318- que trata también de la constitución de la Iglesia (*De causa immediata ecclesiasticae potestatis*) se ocupa de corregir esa posición. En muchos manuscritos y en las primeras versiones impresas este tratado fue atribuido a Pedro de Palude; sólo un único manuscrito y un testimonio de la época -el del cardenal Pedro Bertrandi, muerto en 1349- lo atribuye al cardenal dominico Guillermo Pedro de Godino, muerto en 1336. Actualmente tiende a aceptarse esta última tesis. Pero debe tenerse en cuenta que, desde que hace poco se encontró un manuscrito aún más antiguo de los conocidos hasta ahora, que está estrechamente vinculado con textos de Pedro de Palude, aquella tesis vuelve a ser problemática. Con todo, debe tenerse por un hecho que el tratado *De causa* contiene coincidencias estrechas y literales con numerosos escritos de Pedro de Palude y que incluso éste recurrió posteriormente a ese tratado.

Sin duda, un juicio definitivo sobre la autoría de este tratado será difícil sin un previo y más preciso análisis y sin el recurso a nuevas fuentes. Mientras tanto deberá presuponerse, o bien que Pedro de Palude actuó al servicio del cardenal de Godino, o bien que existió algún tipo de trabajo conjunto de ambos sobre el mismo texto que permite explicar por qué sus contemporáneos consideraron que los dos participaron en la composición del tratado. Sea cual fuere la respuesta definitiva a este problema, aunque la posición que Pedro de Palude había adoptado en su *De potestate papae* es retomada en el *De causa* sobre la base de formulaciones de aquel tratado, aquella posición es ahora claramente corregida. En efecto, el *De causa* afirma que un traslado duradero de la sede papal sólo puede ser considerado si existen fundamentos razonables (*ex causa rationabili*) para ello, si el traslado implica un evidente provecho para toda la Iglesia y, en última instancia, sólo si ese

traslado es resuelto en una decisión conciliar o en virtud de una especial revelación divina.[73]

Pero el hecho de que el *De causa* cite y al mismo tiempo critique al *De potestate* no excluye la posibilidad de que haya sido uno y el mismo el autor que escribió los dos textos en forma sucesiva. Ya el *De potestate* planteaba la posibilidad de determinar la sede papal *ex causa rationabili* exclusivamente *ad tempus*.[74] Es altamente probable que una tesis tan audaz haya sufrido una autocrítica en el *De causa* en virtud del eco negativo que ella encontró. De todos modos, tanto en el caso de que Pedro de Palude se haya corregido a sí mismo o en el caso de que el cardenal de Godino -quien durante una exhaustiva investigación después de una fracasada misión diplomática en Flandes extendió ostensiblemente su mano protectora sobre Pedro de Palude y también esta vez rectificó espontáneamente a su apenas veinte años mas joven cofrade- el hecho es que finalmente logró imponerse la posición más cautelosa y conciliadora del *De causa*. Esta posición, al mismo tiempo que facultaba al Papa para proceder al traslado de la sede papal temporariamente, dejaba el problema de principios lisa y llanamente abierto, es decir hacía depender la decisión de condiciones muy difíciles de cumplir: esta posición era del todo suficiente para justificar el establecimiento de la curia en Aviñón. Así, lo que había comenzado como algo provisorio, terminó durando casi un siglo.

Con este debate, ilustrado aquí muy fugazmente, el género *De potestate papae* revelaba su elasticidad y practicidad para ser utilizado no solamente en los conflictos de la vida política cotidiana, sino también más allá de ese ámbito. El desarrollo posterior del género mostró que la utilidad de este tipo de textos no estaba agotada y que el problema de las facultades del Papa posibilitaba incluso análisis orientados en otra dirección.

Por ello ese tema siguió siendo actual. Con un tratado del género *De potestate papae* también se podía llamar la atención

73. W.D. McCready, *The Theory of Papal Monarchy in the Fourteenth Century. Guillaume de Pierre Godin: "Tractatus de causa immediata ecclesiastice potestatis"*, Toronto, 1982, pp. 202 ss.

74. P.T. Stella, ob. cit., p. 190.

de los defensores de la curia papal. Los teólogos de la orden mendicante se dedicaron con mucha frecuencia a escribir tratados sobre el problema procurando conciliar la tradición de la orden con los intereses actuales de la curia papal. Tomaron la pluma franciscanos enrolados en la tradición de Mateo de Aquasparta (muerto en 1303), quien ya en la época de Bonifacio VIII había hecho todo lo posible para apoyar en forma explícita las pretensiones papales; entre esos franciscanos se encontraban, por ejemplo, Guillermo de Sarzano, proveniente de las cercanías de Génova, de quien poseemos muy pocos datos acerca de su vida; también escribió sobre el problema el general de los carmelitas, Guido Terreni. Y también los eremitas agustinos que escribieron tratados más o menos voluminosos para participar en los debates allí donde el debate tenía lugar; y en relación con la controversia en torno de las tesis de Marsilio de Padua encontramos aún los nombres de Alejandro de San Elpidio o de Guillermo (Amidani de Villana) de Cremona y también el de Hermann de Schildesche.

En el tercer decenio del siglo XIV, Agustín de Ancona, lector del *Studium* de los eremitas agustinos en Nápoles, intenta aplicar el modelo metódico de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino a la discusión del problema. A fines de 1326, como resultado de ese intento, Agustín dedica al papa Juan XXII una *Summa de ecclesiastica potestate* articulada en 111 *quaestiones* -constituidas a su vez por artículos-, en la que desarrolla con prolijidad escolástica las posiciones extremas de la escuela de su propia orden. La obra de Agustín fue el resultado de un profundo análisis y de gran amplitud de intereses que incluía todos los temas de anteriores discusiones sin dejar fuera ningún aspecto de los debates precedentes. Ello hizo que esta *Summa* constituyera un verdadero éxito no solamente porque en la época de los grandes concilios del siglo XV ella se transformó en un indispensable instrumento de trabajo, sino también porque a fines del siglo XV y comienzos del XVI aparecieron diferentes ediciones impresas de la obra, entre ellas dos incunables.

También una compilación algo posterior, el voluminoso tratado *De statu et planctu ecclesiae* del franciscano Álvaro

Pelayo, debe indudablemente su planificación original y su aparición a la actividad de su autor como penitenciario en la curia del papa Juan XXII. Este tratado, escrito en tres momentos entre 1332 y 1343, se basa casi en su totalidad en argumentos tomados del derecho canónico, pero no deja de lado otro tipo de argumentaciones y fuentes. También en este caso el texto debe su éxito posterior a la enorme cantidad de citas que contiene, aunque podemos sospechar que debe haber sido muy difícultoso procurarse el texto completo del tratado.

No podemos ofrecer aquí más detalles acerca de este amplísimo material de literatura curialista cuya sorprendente capacidad argumentativa logró aprehender teóricamente numerosos problemas discutidos intensamente en la época. Todos estos escritos son testimonio de un largo debate; y aunque sostengan posiciones que no necesariamente se encuentran en la línea de los problemas desarrollados posteriormente por la teoría política moderna, ellos merecen la atención de la historia de las ideas políticas porque representan la concepción de amplios sectores de la vida pública de la época y porque -en un tiempo en que lo político era aún un concepto en transformación- ofrecen una importantísima información sobre conceptos e intuiciones del pensamiento político de la época.

Pero además existe un motivo que por sí solo hace que estos debates constituyan un momento especialmente atractivo de la historia de las ideas políticas; en efecto, a veces intervienen en ellos escritos y tratados orientados en otra dirección que conducen en forma inequívoca hacia la constitución del pensamiento político de la Edad Moderna y que, por esa razón, han sido considerados con frecuencia como el punto de desarrollo más alto y más brillante de la teoría política medieval. Pues es obvio que el tema en discusión no solamente podía ser tratado por la curia papal o monopolizado en favor de la posición curialista. En la época de Bonifacio VIII tomaron la palabra algunos críticos de las posiciones papales y curialistas. Entre estos autores encontramos, junto a los italianos Dante Alighieri y Marsilio de Padua, al inglés Guillermo de Ockham, todos ellos autores que pertenecen a los clásicos del pensamiento político. En el primer decenio del siglo XIV apareció en la escena polí-

tica, como recuperado del olvido, nuevamente un monarca alemán, Enrique VII, cuya actividad política tuvo importancia para el desarrollo de esas teorías políticas.

b. Las controversias en torno de Enrique VII

En Alemania, después de la muerte violenta del rey habsburgo Albrecht I, surgió de la elección realizada por los príncipes electores, en noviembre de 1308, nuevamente un monarca de la parte occidental del imperio: Enrique VII, conde de Luxemburgo. En el resultado de la elección confluyeron relaciones personales, gran habilidad y promesas de concesión territorial a los electores. La elección fue unánime. Los electores simplemente informaron al papa Clemente V -que deambulaba por el sur de Francia y justamente en esos años se establecía por primera vez en Aviñón por largo tiempo- el resultado de la elección, pero sin pedirle confirmación de ese acto. Clemente perseguía objetivos diferentes de los de Bonifacio VIII. El Papa no se molestó ni porque no fueran satisfechos los requisitos curiales, ni a causa de la forma del tradicional juramento que una delegación enviada por Enrique había traído a la curia en el verano de 1309. En cambio podía considerarse en Alemania como un verdadero éxito que en 1309 el Papa hubiera reconocido a Enrique como rey de los romanos y que se propusiera coronarlo en febrero de 1312.

Un juego ya conocido parecía repetirse: por cierto, Enrique debía evitar intervenir en los asuntos que su antecesor había dejado sin resolver. Además el rey resistió la tentación de aprovechar la débil situación de la familia Habsburgo para actuar contra ella: puesto que a los hermanos habsburgos se les reconocieron dominios territoriales, ellos, por su parte, se comprometieron a participar en la campaña a Roma, donde Enrique debía recibir la corona imperial.

Pronto se percibiría con claridad que -al contrario de lo que había sucedido en el caso de sus predecesores- la "política romana" de Enrique VII aspiraba a bastante más que a asegurar su propio señorío o a reglamentar la sucesión en Alemania. En ese país Enrique se apoyaba en las tradición universalista

del título imperial o, quizá, en las pretensiones que ya había enarbolado la dinastía Staufen. Es difícil determinar cómo llegó a ello. Por una parte es altamente verosímil que esa concepción "imperial" haya logrado sobrevivir espontáneamente; pero por otra parte también es posible que Enrique haya recurrido a alguna de las construcciones teórico-jurídicas que en el siglo XIV sostenían legistas y canonistas. Esas concepciones eran particularmente observables en círculos gibelinos de la Italia septentrional.

La coronación imperial de Enrique VII había sido planificada para el año 1312. Ya en octubre de 1310 Enrique marchó con un pequeño ejército hacia Italia donde era ansiosamente esperado, especialmente por quienes estaban interesados en que el monarca interviniera en los graves conflictos entre partidos opuestos. Pero de nada sirvió que, en favor de la paz, Enrique se hubiera propuesto abstenerse de tomar posición en las discordias locales como lo anunció en Turín y lo puso en práctica en Asti. A la larga, el escarpado panorama italiano no le permitió ser consecuente con su anunciada neutralidad; sobre todo le fue imposible abstenerse en las grandes ciudades, dado que su propia fuerza militar no era suficiente para neutralizar las resistencias que allí se le presentaban. Aunque los llamados "gibelinos" no constituían aún un partido fuerte y de estructura reconocida -más bien se autotitulaban "gibelinos" los que de alguna manera esperaban el apoyo de Enrique- la aparición del monarca en el norte de Italia reavivó numerosos conflictos locales en torno de la controversia entre güelfos y gibelinos.

Enrique no logró mantener su posición como pacificador frente a los dos partidos. En Milán -donde se hizo coronar como Rex Italiae con la "corona de hierro"- pudo imponerse en un conflicto local entre el señor de la ciudad, el güelfo Guido della Torre y su rival gibelino Mateo Visconti, gracias a que tomó partido en favor de Visconti para aplastar un levantamiento en la ciudad que protestaba contra las exigencias fiscales de los ocupadores alemanes (febrero 1311). Esta primera toma de posición originó otras en forma casi inevitable: Cremona, que había acogido al prófugo Guido della Torre, debía ser castigada

por "rebeldía contra el Imperio". Enrique se mostró fuerte y decidido: después de la conquista de Cremona en mayo de 1311, decidió que la ciudad perdiera su contado, sus dominios circundantes y que demoliera sus fortificaciones. Mucho más tiempo aún duró el asedio de las tropas de Enrique a Brescia, que solo pudo ser conducido con éxito a costa de enormes pérdidas. También en este caso el castigo fue terrible. La misión de paz de Enrique, que Dante durante su destierro tanto había esperado y que describió literariamente a sus connacionales italianos, se convirtió rápidamente en una fiel réplica de las campañas bélicas de Federico II en el norte de Italia.

Pero el objetivo final era Roma, y ello fue lo que determinó la dirección final de los acontecimientos. En marzo de 1312 Enrique, aliado con Génova, llegó a Pisa por barco, pues Florencia obstruía el camino terrestre. Desde Pisa llegó a Roma por tierra. En Roma entró el 7 de mayo. Pero aquí las circunstancias de ninguna manera se correspondían con sus deseos. Enrique tuvo que iniciar tratativas con Roberto de Anjou, rey de Nápoles, cuya actividad política en Roma y en el resto de la Italia imperial había sido intensa a causa de diversos títulos jurídicos, entre ellos el de vicario imperial designado por el Papa. Además Roberto había sido nombrado por el Papa *rector* de la Romagna en 1310. En rigor las tratativas de Enrique con Roberto ya habían comenzado mientras aquél aún estaba en Alemania; conforme a costumbres de la época, esas tratativas contemplaban un matrimonio del hijo de Roberto con la hija de Enrique para restaurar el viejo proyecto de instaurar en Arelat un reino angiovino como feudo imperial. Puesto que el problema era lo suficientemente complejo como para poder ser resuelto en forma inmediata, Roberto se sintió demorado por esas expectativas y no pudo transformar la defensa de sus propios intereses contra Enrique en una abierta oposición, sobre todo teniendo en cuenta que su tensa relación con Sicilia -en poder del reino de Aragón- le aconsejaba prudencia.

Pero ello no bastó para aplacar la resistencia de sus seguidores en Roma. Al objetivo de la coronación imperial, que de acuerdo con conversaciones con el Papa debía ser realizada por

dos cardenales, se le oponían algunas dificultades: la lucha entre diferentes facciones de la nobleza, la resistencia de los seguidores de Roberto de Anjou y la dispersión de las fuerzas alemanas hicieron que la coronación no tuviera lugar en el Vaticano sino en la Basílica de Letrán el 29 de junio de 1312.

Sin embargo, con la corona imperial se había logrado un nuevo título, no la solución de un problema. Enrique debía aclarar sus relaciones con Roberto de Anjou y con Florencia, ciudad que era su principal enemigo. Trató de enfrentar ambos problemas paralelamente y al mismo tiempo procuró solucionar las otras dificultades una tras otra. Así, para inmovilizar a Roberto se alió con un enemigo de éste, el rey Federico III de Sicilia, y marchó con su ejército hacia el norte pero sin inducir a los florentinos a una batalla abierta y sin conquistar la ciudad mediante un ataque directo. Como medida amenazante debía limitarse a citar a los florentinos y a sus aliados ante el tribunal de su corte acusándolos de rebeldía frente al imperio. Enrique permaneció un tiempo en la ciudad de Poggibonsi, vieja enemiga de Florencia destruida poco tiempo antes. Allí se instaló ostensivamente en una colina que daba sobre la ciudad y en ella fundó el *mons imperialis* (Monte imperial) desde el que pretendía tener a Florencia en la mira.

En medio de esta incierta situación se dirigió nuevamente a Roberto de Nápoles. A pesar de las invitaciones papales a mantener la calma, citó también a Roberto ante su tribunal por rebeldía frente al imperio y, en abril de 1313, en el *mons imperialis* de Poggibonsi, lo condenó a muerte por el crimen de lesa majestad. El Papa levantó esa condena. Pero con ello el problema no llegaba a su fin. La decisión final debía tomarse militarmente. Las fuerzas se alistaron. Pero durante la campaña militar a Roma Enrique falleció súbitamente el 24 de agosto de 1313 en Buoconvento, cerca de Siena.

Esa súbita muerte, que equivocadamente algunos contemporáneos atribuyeron a un envenenamiento, no puso de manifiesto, sino que encubrió las dificultades en que Enrique se vio envuelto a causa de su política en Italia. La situación quedó sin resolver, los dudosos éxitos de la intervención de Enrique en Italia no pudieron ser verificados y las resistencias que

debía haber superado no pudieron ser medidas. El intento llevado a cabo por Enrique de reiterar la política que los Staufen habían practicado en Italia no alcanzó a tener relevancia en relación con la situación concreta de la Italia septentrional. Su verdadera importancia residió en el hecho de que ella marcó una época de la historia del pensamiento.

Fueron sobre todo dos los caminos a través de los cuales la turbulenta marcha hacia Roma de Enrique VII ejerció su influencia sobre la historia del pensamiento político.

Por una parte, el retorno a la vieja idea del imperio movió a un abad benedictino alemán, Engelberto de Admont (fallecido en 1331), a utilizar su erudición para reelaborar teóricamente la tradición universalista del imperio que aún sobrevivía en Alemania. Durante estos años (con seguridad antes de 1313), Engelberto escribió el tratado *De ortu et fine Romani imperii* (Sobre el origen y el fin del Imperio Romano) en el que recurre a elementos aristotélicos para formular una fundamentación de alcance mundial de las pretensiones universalistas del imperio alemán. El tratado intenta demostrar que el gobierno universal del emperador es querido por Dios y que desde el punto de vista de la historia sagrada su existencia es necesaria hasta el momento de la irrupción del Anticristo. El texto se conserva en doce manuscritos provenientes de la zona de Austria y Baviera, y aún en el siglo XV puede haber sido un estímulo y una orientación para que Enea Silvio Piccolomini -futuro papa Pío I- escribiera su *De ortu et auctoritate imperii Romani*, que a su vez en el siglo XVI contribuyó a la comprensión de las tradiciones del Imperio Romano Germánico. Sin embargo, aunque este tratado refleja la erudición de la época (hasta la recepción de la *Política* de Aristóteles), no parece haber alcanzado gran repercusión más allá de un ámbito muy limitado: de hecho Alemania, que en aquellos años se encontraba bastante alejada de las universidades de Europa, no logró que este texto ejerciera atracción o que influyera sobre el desarrollo de la teoría de las altas escuelas europeas. El texto permaneció en el ámbito en el que había aparecido y solo fue conocido en el círculo de los Habsburgos.

Por otra parte, el conflicto entre Enrique VII y el rey Roberto

de Nápoles despertó una intensa actividad entre los juristas; éstos se colocaron en una y otra parte de la controversia política acompañándola de una batalla jurídica de escritos y textos que, a causa de las posiciones asumidas por cada una de las partes, tuvieron consecuencias de largo alcance. En efecto, cada una de esas posiciones constituyó un desafío para los juristas. El recurso de Enrique VII a la idea -que ya habían sostenido los Staufen- del antiguo dominio imperial, despertó en los legistas el viejo sueño largamente acariciado -que podía leerse en el *Corpus Iuris Civilis*- según el cual el *princeps* es señor del mundo (*dominus mundi*) y puede reprimir y castigar toda resistencia con la misma brutalidad a que habían recurrido los emperadores de la época absolutista en la antigüedad tardía. Mientras tanto, los legistas en Inglaterra, Francia, Italia meridional y también en otros lugares, ya habían aprendido a ver en el *princeps* mencionado por los textos jurídicos romanos no solo al emperador, sino a todo monarca independiente desde el punto de vista jurídico (*qui superiorem minime recognoscit*). En el conflicto entre Roberto de Anjou y Enrique VII el tema de las relaciones con el monarca universal debió ser replanteado con toda intensidad. Ya desde el comienzo de las escuelas de derecho de Bolonia los canonistas mantenían estrechos intercambios de opinión con los legistas logrando formarse una opinión acerca del problema y desarrollando sus propias tradiciones. De ese modo, en el concierto de las tres fuerzas -es decir, del emperador y rey romano Enrique VII, del papa Clemente V y del rey de Nápoles Roberto de Anjou- también fue posible escuchar un polifónico coro de opiniones jurídicas; disponemos hoy de muchos de esos textos , pero ya durante la misma Edad Media esos escritos fueron conocidos ya que las partes interesadas procuraron que ellos constituyeran un material de fácil acceso. Algunos de los textos producidos por la parte imperial recibieron el nombre de *extravagantes -quia extra vagabantur*: porque erraban fuera del *corpus* central-, lograron introducirse en los manuscritos medievales del *Corpus Iuris Civilis* y así pudieron ser leídos posteriormente durante la enseñanza del derecho en las universidades. Por su parte, el resultado de las deliberaciones mantenidas por el

círculo del papa Clemente V, es decir las disposiciones favorables a Roberto de Anjou que el Papa dirigió al emperador, también entraron a formar parte de unas *extravagantes*, las llamadas *Clementinae* (*Clem.* 2.9.1; 5.11.2; 2.11.2), que desde 1317 fueron tratadas por los canonistas durante su enseñanza en las universidades europeas. Además de ello, las máximas que actuaron como base de la actividad papal sobrevivieron en la colección de los *Consilia* que pudo ser reunida a partir del legado dejado por Oldrado da Ponte, un muy influyente canonista de la curia de Aviñón muerto en 1343. Y por fin, también las posiciones sostenidas en la corte de Roberto de Anjou fueron conocidas por las generaciones sucesivas a través de los comentarios que en la Universidad de Nápoles se hacían del derecho vigente en Sicilia, en particular de la codificación de Melfi realizada por el emperador Federico II en 1230, del posteriormente llamado *Liber Augustalis* -particularmente según la *Lectura* de Andrea de Isernia, muerto en 1316, que se había apoyado en trabajos previos, conocidos a partir de 1282 como *Glossa ordinaria* y originados en la pluma de Marino de Caramanico- y en los escritos del profesor de leyes napolitano y logoteta de los Anjous, Bartolomeo de Capua (1248-1348). La discusión jurídica, alimentada de un conflicto político, transmitió a la modernidad los argumentos que habían sido forjados en la época.

Si bien la marcha de Enrique VII hacia Roma había motivado a Dante a escribir sus entusiastas *Epístolas* en las que describía coloridamente a sus connacionales italianos sus esperanzas en el príncipe de la paz; sin embargo, desde el punto de vista de la historia de las teorías políticas fue indudablemente mucho más importante la nueva instrumentación del *Corpus Iuris Civilis* resultante del conflicto jurídico y su utilización por parte del emperador y sus consejeros contra sus enemigos. Esa nueva instrumentación motivó una rica discusión alrededor del alcance y ámbito de aplicación de la soberanía universal del emperador y sobre la soberanía de cada uno de los Estados. ¿Tenía derecho el emperador -fuera del estrecho ámbito de sus tres reinos- a hacer comparecer al rey de Nápoles -que según lo sostenían incansablemente los juristas

napolitanos, *no formaba parte del imperio*- ante su tribunal y penarlo por lesa majestad si no comparecía? ¿Qué requisitos debía satisfacer un proceso judicial si pretendía gozar de validez? ¿Podía un *princeps* equivalente al emperador ser juzgado cuando el tribunal es un tribunal imperial?

No es posible detenerse aquí en las respuestas agudas y audaces que merecieron estos problemas. Tanto los juristas de Roberto de Anjou como los canonistas de la curia papal tuvieron que pensar intensamente tanto las relaciones entre el emperador y los reyes como entre el emperador y el Papa. Y lo hicieron con energía. Pero en el mundo de lo que serían después los Estados monárquicos de la modernidad, los argumentos que intercambiaron entre sí Sicilia y el Imperio debían ser aplicables a otro nivel. El conflicto muestra claramente que el Derecho Romano de ninguna manera favorecía al monarca alemán en cuanto poseedor de la dignidad imperial, sino que también podía contribuir a consolidar las posiciones de sus oponentes.

Mientras existió la corte de Enrique VII, ella nunca renunció a la posibilidad de responder a esas objeciones. Pero la muerte de Enrique y la subsiguiente crisis de poder en Alemania no permitieron que se generara una tradición con vida propia a partir de la corte de Enrique. Lo mismo había sucedido con el intento de teoría imperial que había realizado el benedictino Engelberto de Admont; en efecto, Enea Silvio Piccolomini llegó a inspirarse en ella recién cien años más tarde, mientras estaba al servicio de la corte de los Habsburgos y logró orientarse en medio de la nueva realidad del imperio alemán de la baja Edad Media -una realidad que le era tan ajena a él personalmente como a sus fuentes humanísticas y jurídicas-. En consecuencia, también en este sentido debe reconocerse que a la marcha de Enrique VII sobre Roma le correspondió un éxito muy limitado. Como lo veremos de inmediato, incluso la misma *Monarchia* de Dante, cuyos vínculos con la aventura italiana de Enrique VII no son fáciles de determinar, puede entenderse mejor a la luz de su dudoso desenlace que a la luz del éxito que ella procuraba alcanzar.

Hemos seguido este conflicto político en forma detallada

porque él tiene consecuencias visibles en la historia de la teoría política. Con Enrique VII el Imperio alemán volvía a ser candidato de un conflicto teórico con la curia papal, mientras que con los sucesores de Felipe el Hermoso las relaciones de la curia con la corte francesa ingresaron en un período de calma. No es el caso investigar aquí por qué fue así. De todos modos en la primera mitad del siglo XIV las relaciones entre Iglesia y Estado declinan, especialmente en lo que concierne al enfrentamiento entre emperador y Papa, pero sin que ello consiga apartar totalmente del panorama a los monarcas de los reinos de Europa occidental.

c. La "Monarchia" de Dante

Aunque el poeta florentino en muchos aspectos se diferencia claramente de otros autores, sin embargo su *Monarchia*[75] pertenece a la esencia de nuestro debate. Dante no es un teólogo ni un monje mendicante como la mayoría de los autores de la literatura que estamos examinando. Tampoco frecuentó la universidad. Pero a pesar de ello su tratado se encuentra en el nivel de la erudición y del saber de su época. Dante recibió de las órdenes mendicantes de Florencia, su ciudad natal, una genuina formación escolástica. No fue, en consecuencia, ni un "clérigo" ni un laico iletrado, sino un intelectual y un escritor que conoció y utilizó las argumentaciones filosóficas, canonísticas, legistas y teológicas y que supo vincularlas entre

75. Cito la edición crítica de P.G. Ricci, Dante Alighieri, *Monarchia*, Milán, 1966. Hay trad. cast. completa de E. Palacio, Buenos Aires, Losada, 1966, y de L. Robles y L. Frayle, Tecnos, Madrid, 1992; selección de F. Bertelloni, Buenos Aires, CEAL, 1984. Interpretaciones de P.G. Ricci, *sub voce* "monarchia", en *Enciclopedia Dantesca*, 3 (1971), col. 983-1004; C. Dolcini, *Crisi de potere e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockam*, Bolonia, 1988, pp. 427-438; F. Kern, *Humana civilitas*, Leipzig, 1913; B. Nardi, *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944, y *Saggi di filosofia dantesca*, Florencia, 1967; M. Maccarrone, "Il libro terzo della *Monarchia*", en *Studi danteschi*, 33 (1955); E. H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, ob. cit., pp. 421 ss.; G. Vinay, *Interpetazione della "Monarchia" di Dante*, Florencia, 1962; H.G. Walther, *Imperiales Königtum*, cit., pp. 222 ss. y H. Bielefeld, *Universalherrschaft*, cit., pp. 94-101.

sí de modo independiente y efectivo. Por otra parte, es difícil probar si conoció el tratado de Juan Quidort. Independientemente de ello, en el debate su posición resulta algo excéntrica, pero ello sin embargo no disminuye la importancia del texto de la *Monarchia*.

No existe acuerdo acerca de la fecha de aparición del tratado. El mismo Dante ofrece muy pocas referencias a la situación en que está escribiendo. Al principio la crítica ha datado la *Monarchia* entre 1307 y 1321 (fecha de la muerte de Dante) colocando, en consecuencia, la reflexión imperial dantesca en relación directa con los hechos políticos italianos que tuvieron como protagonista central a Enrique VII (1310-1313); pero últimamente se tiende a trasladar esa fecha hacia después de 1316, con lo que el proyecto dantesco es considerado separadamente de la aventura italiana del monarca luxemburgués.

Dante también parte explícitamente de bases aristotélicas. Pero a diferencia de sus predecesores, que siguieron la tendencia de la época hacia el orden político particular basándose en los textos de Aristóteles sobre la ciudad-Estado de los griegos, Dante en cambio dotó al Imperio de un sólido fundamento teórico y demostró que, según la historia de la salvación, el Imperio Romano constituye una necesidad. Ya en Egidio Romano había desaparecido la figura del emperador. Por su parte Juan Quidort había negado explícitamente la necesidad del imperio, aunque en algunos puntos de su tratado el *Imperator Romanorum* era mencionado fugazmente como tradicional comodín de la argumentación. Y ahora, en forma inusual y pertinaz, Dante describe su tratado como *Monarchia* y lo centra en el cargo y la función del emperador como monarca universal (*monarcha totius mundi*).

Siguiendo el método escolástico, Dante divide su tratado en tres problemas: primero, si el cargo de emperador universal es necesario para el bienestar y el buen orden del mundo (*bene esse mundi*); segundo, si el pueblo romano ejerció el *Imperium* legítimamente, es decir *de iure*; tercero, si la *auctoritas* del dominio universal (romano) depende inmediatamente de Dios o de su servidor y representante, concretamente, si esa autoridad es concedida por la Iglesia y el Papa. Dante procura echar

luz sobre una verdad, el gobierno universal, ya que según constata, el tratamiento de esa verdad "ha sido abandonado por todos".[76] El texto -en el que Dante explícitamente manifiesta los objetivos eminentemente prácticos del tratado-[77] no carece de ideas independientes y originales.

Dante procede como un no aristotélico en cuanto al esquema de la formación del gobierno; en efecto, mientras Aristóteles había cerrado ese esquema con la *polis*, Dante coloca por encima de ella el *regnum* y el gobierno universal. Pero si procede aristotélicamente cuando debe fundamentar la universalidad del gobierno imperial sobre todos los hombres: en este caso recurre a la constitución antropológica del hombre para demostrar que la organización política única y unitaria de todo el género humano no sólo es deseable, sino absolutamente necesaria. La providencia divina presentó al hombre dos fines, "la felicidad de esta vida, que consiste en la realización de la virtud (*virtus*) propia [del hombre] y que es representada por el paraíso terrestre; y la felicidad de la vida eterna, que consiste en contemplar a Dios y hacia la cual la virtud propia no es suficiente para elevarnos".[78]

De ese modo, Dante va más allá de la jerarquía de fines planteada por Tomás de Aquino, a quien bien conocía. Es absolutamente claro que el fin del hombre natural de ninguna manera depende de la felicidad eterna, pues el primer fin es concebido por Dante como una felicidad autónoma e independiente de la eterna; el fin del hombre natural está coordinado con esta felicidad, pero no subordinado a ella, ya que el fin natural tiene para Dante un valor autónomo. Dante puede construir ese fin último terrenal mediante la adaptación, en favor de sus propios objetivos, de la doctrina de Averroes del Intelecto universal. En efecto, el fin más elevado debe ser presentado por Dios a todo el género humano. Pero la actividad

76. *Monarchia*, cit., I, i, 5, p. 135; cf. I, i, 3, p. 134.

77. *Ibid.*, p. 135. Dante habla de *una noticia utilissima* (un conocimiento útil) que quiere difundir y considera que sus esfuerzos para hacerlo son *utiliter mundo* (para utilidad dell mundo).

78. *Ibid.*, III, xv, 7, p. 273.

de todo el género humano es la actualización total de la facultad de conocer, y ella no puede ser realizada ni por un hombre individual, ni por la comunidad doméstica, ni por la comunidad vecinal, ni por la ciudad ni por el *regnum*: "Dado que esa facultad no puede ser actualizada totalmente ni por un hombre ni por ninguna de las comunidades menores, en consecuencia debe ser la totalidad de los hombres la que debe actualizarla".[79]

Dante concluye que solamente en un orden politic colectivo, es decir, sólo en la unidad política de todo el género humano es posible la actualización total de la facultad de conocimiento humano. Sólo así es posible pensar la paz en libertad, pues ya no habrá quienes compitan con el emperador universal y éste, careciendo de codicia personal, podrá construir la concordia universal. Dante reitera en la *Monarchia*[80] lo que ya había referido en la *Comedia*:[81] esa situa ión ideal ya había sido alcanzada una vez sobre la Tierra bajo el dominio del emperador Augusto, cuando Dios se hizo hombre y cuando el mundo estaba pacificado bajo una *monarchia perfecta* y el género humano era feliz en la tranquilidad de la paz.

Dante utiliza una metáfora que toma de la tradición de la doctrina teológica de la Iglesia cuando afirma que la túnica inconsútil de Cristo simboliza la unidad de la humanidad y la unidad de la fe de la Iglesia universal.[82] Pero también cuando describe la felicidad terrestre debe recurrir a la idea de un "paraíso terrestre". En rigor, frente a la tradición eclesiástica, no era nada fácil lograr una fundamentación de la autonomía estatal sin recurrir a motivos religiosos o sin apoyarse en la doctrina de la salvación. Por ello piensa el orden estatal sobre la base de la imagen de la Iglesia universal y así logra aferrar y formular teóricamente una doctrina del equilibrio entre el poder espiritual y el temporal y de la comunidad de origen de ambos poderes. Mientras Egidio Romano había hecho depender el orden estatal de la jerarquía de la Iglesia, Dante, en

79. *Ibid.*, I, iii, 8, p. 142.

80. *Ibid.*, I, xvi, 1 ss., pp. 168 ss.

81. Paradiso, VI, 73 ss.

82. *Monarchia*, cit., I, xvi, 3, p. 169.

cambio, para poder considerar al Estado universal junto a la Iglesia, en cierto modo lo transforma en una suerte de segunda Iglesia y lo dota de forma jurídica, anticipándose así a discusiones que comenzarán a tener lugar más tarde.

Es claro que Dante ni siquiera menciona el Imperio Romano de comienzos del siglo XIV que Enrique VII había conseguido resucitar en 1312. Pero sí llama la atención la presencia en el tratado de tradiciones políticas que estaban escondidas detrás del programa de Enrique y que Dante procura esclarecer mediante el recurso a argumentos nuevos e inusuales. Por ejemplo las referencias a la historia y a la literatura romanas, a Cicerón, Tito Livio, Horacio, Lucano, Ovidio y Virgilio, anuncian una argumentación bien diferente de la argumentación a que podía conducir el método escolástico. En ello se anuncia el humanismo. En el tercer libro, que examina críticamente los argumentos papales, especialmente de los canonistas, aparece la imagen de un género humano unificado por la figura del emperador y equiparado con una Iglesia cuya unidad se basa en la fe. El "paraíso terrestre" es el objetivo de la organización política: en cuanto hombres, emperador y Papa deben ser medidos por o referidos a la sustancia "hombre", es decir su "humanidad", pero en cuanto gobernantes sólo pueden ser referidos a Dios, es decir sólo pueden ser considerados en cuanto a su función universal.[83]

Al final del tratado, cuando afirma que el emperador se encuentra subordinado "de alguna manera" (*quodammodo*) a la felicidad eterna,[84] Dante parece estar desdiciéndose de la armonía o coordinación entre imperio e Iglesia que había sostenido hasta ese momento. La nueva fórmula no sólo no presentaba una solución política, sino que desde el punto de vista práctico no abría ningún nuevo horizonte. Ella parece corresponder más bien a una intuición. ¿Pero acaso la política es factible sin intuiciones?

Sabemos muy poco acerca de la repercusión de este texto en la época de Dante. El texto parece haber logrado repercu-

83. *Ibid.*, III, xi, pp. 261-265.

84. *Ibid.*, III, xv, 17, pp. 275-282.

sión recién después de su muerte. En Italia, hacia el año 1320, la *Monarchia* fue objeto de persecusión política por parte de un legado papal; incluso conocemos una refutación del texto escrita por el dominico defensor del papado Guido Vernani. Hacia mediados del siglo XIV, el romántico y aventurero tribuno romano Cola di Rienzo escribió durante su cautiverio en Praga un comentario a la *Monarchia*.[85] Aunque el escrito dantesco pertenece al contexto demarcado por los debates *De potestate papae*, sin embargo los argumentos esgrimidos por Dante no parecen ocupar un lugar demasiado destacado en esa discusión. El tratado ocupó un lugar mas bien marginal en ella hasta que en los siglos XV y XVI, y en condiciones de recepción muy diferentes, logró alcanzar una influencia más considerable.

d. Marsilio de Padua

El programa dantesco de ninguna manera agotaba las posibilidades del problema. Tan pronto como la *Monarchia* fue bien conocida pudo percibirse que ella no constituia la única posibilidad de fundamentar teóricamente la tradicional posición "dualista" en el conflicto entre papa y emperador, entre la Iglesia y los Estados europeos. Otras variantes del mismo género -que aún debemos examinar- no pudieron dejar de tener en cuenta los resultados del debate que habia tenido lugar hasta ese momento; en particular no podian dejar de considerar la utilización de la filosofia social de Aristóteles para fundamentar los derechos de autonomía de la organización política. Ello no significaba que la solución paradigmática fuera la de Juan Quidort, quien habia concebido dos esferas esencialmente distintas y estructuradas según principios de organización diferentes para la organización política estatal y para la Iglesia respectivamente. Por otra parte, el proyecto dantesco de una "doble Iglesia" tenía pocas posibilidades de transformarse en una solución práctica de conflictos concretos. Cada nuevo conflicto entre la curia papal y los Estados de

85. P.G. Ricci, "Il commento di Cola di Rienzo alla *Monarchia* di Dante", en *Studi Medievali*, III, 16 (1965), pp. 665-708; el texto en pp. 679 ss.

Europa contribuía a actualizar el tema y favorecía la aparición de nuevos intentos de solución.

Desde la aparición en escena de Enrique VII el Imperio Romano Germánico volvía a ser candidato de un posible conflicto con la curia papal. Con Enrique, después de muchos años de intentos de consolidación, un *rex romanorum* volvía a hacerse coronar *imperator* en Roma. E incluso el mismo comienzo de la marcha de Enrique VII sobre Roma dió alas a la fantasía, dado que los problemas que presentaba la dura realidad del norte de Italia y la súbita y precoz muerte de Enrique el 24 de agosto de 1313 -que sirvió para esconder antes que para mostrar los problemas implicados en sus últimas empresas- no lograron debilitar, sino que reforzaron los atractivos de la figura imperial. El monarca alemán que sucediera a Enrique se encontraría, pues, muy cerca de un conflicto con la curia papal. En cambio, desde la muerte de Bonifacio VIII, las relaciones de la curia papal con Francia se caracterizaban por la calma. En los decenios sucesivos las relaciones entre Iglesia y Estado se concentrarán sobre todo en el enfrentamiento entre emperador y Papa, sin que, naturalmente, los reinos de Europa occidental desaparezcan totalmente de la escena.

La larga lucha de Luis de Baviera (1314-1347) con el papado de Aviñón se transformó en un elemento cristalizador en el que se concentraron numerosos conflictos. Luego de una difícil elección a cargo de los príncipes electores, Luis fue elegido emperador en 1314, y de ese modo logró imponerse política y militarmente ante el habsburgo Federico de Austria, con quien venía luchando desde hacía diez años. El conflicto entre Luis de Baviera y la curia papal comenzó cuando, hacia comienzos de 1320, Luis intervino enérgicamente en la situación política de la parte de Italia integrante del imperio, es decir en el norte de Italia.

No presentaremos aquí en detalle la creciente complicación de esa lucha, pero sí interesa tener en cuenta que ya en los primeros años del desarrollo del conflicto entre el papado y la corte del monarca alemán se terminaba de escribir en París un tratado que enseñaba a examinar de un modo diferente los problemas referidos a las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

El tratado, que desarrollaba tesis nuevas y hasta ese momento desconocidas, hasta hoy es caracterizado como un antecedente del pensamiento político moderno. Marsilio de Padua -médico, *magister artium* y estudiante de Teología- concluyó su *Defensor Pacis*[86] en París en 1324. Marsilio debe ser considerado como el más importante de los teóricos de la filosofía social aristotélico-escolástica de la latinidad de la baja Edad Media.

Disponemos de muy pocos datos acerca de su vida. Durante tres meses, entre diciembre de 1312 y marzo de 1313, fue rector de la Universidad de París. Ello permite suponer su fecha de nacimiento en torno de 1290. Su rectorado en París permite suponer también un cierto nivel económico, acorde por otra parte con el de su familia en Padua, a la que pertenecieron notarios y funcionarios comunales.

Marsilio se decidió por el estudio de Medicina, pero antes de su rectorado en París obtuvo el título de *magister artium* que ostentó durante toda su vida. En cambio no es claro dónde, cuándo y durante cuánto tiempo estudió Medicina; de acuerdo con las costumbres de la época, nunca llegó a doctorarse, aunque trabajó como médico en París y Munich. Y también frecuentó lecciones de Teología, pero sin llegar a obtener un grado en esa Facultad. Entre 1315 y 1320 Marsilio estuvo al servicio de algunos *signori* de la Italia septentrional, en particular de Matteo Visconti de Milán y de Cangrande della Scala,

86. Texto editado por C.W. Previté-Orton, *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1928; trad. cast. de L. Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989. Interpretaciones: J. Haller, "Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua", en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 48 (1929), pp. 166-199; A. Gewirth, Marsilius of Padua, *The Defensor of Peace*, vol. I: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Nueva York, 1951; N. Rubinstein, "Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his Time", en *Europe in the Later Middle Age* (ed. J.R. Hale, J.R. Highfield y B. Smalley), Londres, 1965; J.H. Hyde, *Padua in the Age of Dante*, Manchester, 1966; C. Pincin, *Marsilio*, Turín, 1967; G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laique au déclin du moyen âge*, t. III, París, 1970; J. Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, París, 1970; G. Piaia, *Marsilio da Padova nella riforma e nella controriforma. Fortuna ed interpretazione*, Padua, 1977; H. Bielefeld, ob. cit., pp. 94-101 y C. Dolcini, ob. cit., pp. 251-426.

señor de Verona, a quien en la época muchos en Padua consideraban una amenaza a la propia independencia. Además, actuó en la corte francesa en París y en la curia de Aviñón.

En torno de 1320 se dedicó exclusivamente a la ciencia y a la práctica médica. En 1324 terminó el *Defensor Pacis*, quizá ayudado por su amigo Juan de Jandún. El texto, dedicado a Luis de Baviera, circuló primero en la Universidad de París y poco después fue traducido en lengua vulgar. Recién después de dos años el tratado llamó la atención de las autoridades eclesiásticas. Marsilio y Juan de Jandún no comparecieron a una citación inquisitorial, huyendo en el verano de 1326 a la corte de Luis de Baviera. El 23 de octubre de 1327 el Papa condenó oficial y solemnemente como heréticas cinco proposiciones del *Defensor Pacis*.

En la corte de Luis permanecieron Marsilio y Juan de Jandún hasta su muerte. Acompañaron a Luis en su campaña sobre Roma y participaron de su política. Es posible que también hayan actuado como consejeros en la extraordinaria coronación imperial de Luis el 17 de enero de 1328. Marsilio y Juan lograron imponerse sobre los otros grupos que procuraban influir sobre Luis y fueron distinguidos por éste con cargos especiales. Poco antes de su muerte en 1328 Juan se hizo nombrar obispo de Ferrara, mientras que Marsilio fue nombrado encargado especial de asuntos espirituales (*vicarius in spiritualibus*) y, más tarde en Munich, actuó como médico de cabecera en la corte. Después del fracaso de la campaña a Roma de Luis, Marsilio debió enfrentarse en Munich con la competencia cada vez más fuerte de otros consejeros del monarca, es decir, no sólo con los normales consejos que solían asesorar a los monarcas medievales, sino también con prelados y nobles alemanes y con los disidentes franciscanos del grupo de Miguel de Cesena, Bonagratia de Bergamo y Guillermo de Ockham, que en setiembre de 1328 encontraron protección en la corte del emperador como dos años antes la habían encontrado Marsilio y Juan de Jandún.

Evidentemente Marsilio nunca volvió a poder influir en las decisiones de la política de Luis tan intensamente como había llegado a hacerlo durante las intensas semanas de los festejos

en Roma por la coronación de Luis. Es verdad que el emperador nunca lo separó totalmente de su entorno, pero sí parece haber insinuado tácticamente esa separación a la curia de Aviñón durante sus negociaciones con ella. Murió en Munich antes del 10 de abril de 1343.

También Marsilio de Padua fue el resultado de la formación universitaria. Como tal, trabajó con los medios y los instrumentos científicos que le ofrecía su siglo, pero sin desarrollar los conceptos aristotélicos escolásticamente, sino aplicándolos analíticamente a su propio mundo que, ya desde el comienzo mismo del tratado, es explicado sobre la base de su distancia del mundo aristotélico. Para Marsilio los conceptos aristotélicos constituyen la clave de los males actuales; de hecho el principal atractivo del tratado lo constituye el modo como estructura una suerte de mutuo esclarecimiento entre la filosofía de Aristóteles y el mundo del siglo XIV.

El *Defensor Pacis* recurre a prolijas citas de los textos más relevantes de Aristóteles para integrar en el tratado la doctrina de la ley, las distintas formas de gobierno, los niveles cada vez más complejos de vida social y la ética política; pero todos esos temas son aplicados por Marsilio a las circunstancias de la época, y ello permite que las repúblicas comunales de la Italia meridional de comienzos del siglo XIV, los reinos de Europa occidental y el Imperio Romano-Germánico puedan ser considerados desde una perspectiva moderna y común a todos ellos.

Marsilio formalizó y dinamizó los conceptos políticos aristotélicos, pero dejó de lado el problema típicamente aristotélico de la función de la razón en el orden político para dedicarse a buscar y a describir un procedimiento que garantizara la eficiencia de las tomas de decisión: indudablemente, este procedimiento constituye un momento esencial de la modernidad del *Defensor Pacis* que aún hoy impresiona como tal. El aristotelismo contenido en el tratado mueve aún en la baja Edad Media a Nicolás de Cusa a utilizarlo como compendio de la filosofía social aristotélica. Pero aunque la base del tratado sea el texto aristotélico que Marsilio muestra conocer perfectamente ya que lo cita constantemente en forma cuidadosa, sin embargo la obra no se limita a recoger argumentos

aristotélicos; también busca apoyo en los juristas, los canonistas y los teólogos.

Para Marsilio la socialización del hombre no resulta del hecho de que el hombre, como *animal sociale*, tienda a la vida comunitaria. El hombre es el único ser incapaz de hacer frente a los obstáculos -que Marsilio presenta como mecánicos- representados por las inclemencias del tiempo y la lucha por la vida. Por ello constituye una sociedad con sus semejantes. De allí que una disolución del orden político implique el retorno de los mismos peligros de los que el hombre se sustrae a través de la vida en sociedad. Por ello la vida en sociedad tiene como objetivo principal la *sufficientia vitae*; la sociedad se define, pues, en función de la necesidad que tiene el hombre de mantener la vida suficiente. Es, en consecuencia, la percepción de esa necesidad el presupuesto que conduce al acto voluntario mediante el que se constituye la sociedad. Ese acto es ante todo un acto voluntario; recién secundariamente se trata de un acto "natural".[87] Aquí se anuncian las teorías contractualistas modernas.

Es también en virtud del estado de necesidad que el hombre hace las leyes y las reglas de su convivencia con sus semejantes. También en este análisis Marsilio formaliza afirmaciones aristotélicas. A la luz de la definición aristotélica de ley Marsilio afirma que una ley es tal en virtud de la fuerza coactiva que sanciona su cumplimiento. Por más racional que sea un precepto, si carece de fuerza coactiva, nunca será ley. Incluso una ley irracional, si está dotada de coactividad, será ciertamente una ley incompleta, concede Marsilio, pero no por ello será una ley menos válida. Contrariamente a lo que sostiene Marsilio, Dante había afirmado pocos años antes en la *Monarchia* que las leyes que no sirven al bien de la comunidad "pueden llamarse leyes según el nombre, pero en realidad no son leyes".[88] Marsilio concede que, en estos casos, no se trata de *leges perfectae*, pero de ninguna manera pone en duda su validez como leyes.[89] El poder coactivo corresponde al legislador competente. Aristóteles no había sostenido una posición decidida en relación con la

87. Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, cit., I, 4, 3.

88. Dante Alighieri, *Monarchia*, cit., II, v, 3, p. 185.

89. Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, cit., I, 10, 5.

definición del legislador. Marsilio va más allá de Aristóteles y sostiene que legislador competente sólo puede ser "la totalidad de los ciudadanos o su parte más importante".[90]

Este punto señala el momento álgido de la teoría política marsiliana. La totalidad, como legislador, está habilitada para atribuir coactividad a la ley, pues de ese modo ella se obliga a sí misma. Y ella puede delegar el poder coactivo de la ley a la *pars principans* o parte principal de la sociedad. Esta *pars principans* tiene poder coactivo sólo por delegación del legislador. Las restantes partes funcionales de la sociedad se determinan de acuerdo con la ley de la división del trabajo. De ello resulta una organización social que no apunta primariamente a la libertad -a pesar de que Marsilio rechaza en varias oportunidades tiranía y servidumbre- sino a la formación de un orden con funcionalidad y racionalidad. Los objetivos de la convivencia social, *pax* y *tranquillitas*, no aparecen en vano en el título y expresamente subrayados en el primer párrafo del tratado. Pues Marsilio quiere llegar a una solución del conflicto entre Iglesia y Estado -que amenaza la *pax*- a través de una clara atribución de competencias a cada instancia; ello tendrá como consecuencia que cada una de las partes de la organización social cumplirá con sus objetivos y que la alteración de la paz será neutralizada.

De ese modo las líneas fundamentales esbozadas en el *Defensor Pacis* también participan en el debate de *potestate papae*. Contra todas las pretensiones de la Iglesia y del Papa, Marsilio sostiene con firmeza el argumento a que había llegado en su teoría de la ley: las leyes tienen su fundamento en el poder coactivo que posee la totalidad de los ciudadanos para cumplir con los objetivos de su autoorganización. Más aún, agrega, el orden estatal no se fundamenta primariamente en la verdad o el derecho, sino en el requisito formal de la *potestas* coactiva que sanciona las leyes y que, contra toda resistencia, les otorga validez. Y si bien la verdad y la justicia hacen que el orden político sea más perfecto y más duradero, verdad y justicia por sí mismas solamente pueden determinar ese orden

90. *Ibid.*, 12, 5.

cuando han sido sancionadas como el contenido de la ley por el legislador competente, es decir, por la totalidad de los ciudadanos o por su parte más importante. La ley, pues, no se constituye como tal por el hecho de que exprese una verdad, sino por el hecho de que es sancionada por el órgano competente para ello. En el fondo, para Marsilio inclusive las afirmaciones eclesiásticas acerca de la voluntad de Dios en el orden político carecen de fuerza obligante por más correctamente que esa voluntad divina esté expresada en esas afirmaciones: solamente el derecho formal, sancionado por el legislador competente, tiene validez indiscutible y su coincidencia o no coincidencia con la ley de Dios es absolutamente secundaria. Es verdad que la Iglesia tiene sus propias posibilidades de sanción, pues puede prometer a sus fieles premio y castigo en la otra vida y, en consecuencia, exigir de ellos el cumplimiento de sus mandamientos. Pero en esta vida la Iglesia sólo puede prescribir lo que expresamente le permite prescribir el legislador humano competente para ello.

La enérgica posición marsiliana produce, pues, un giro copernicano en las concepciones sostenidas por los tratados que defendían las posiciones papales y hace desaparecer totalmente las posibilidades de la Iglesia de actuar en el orden político. Esa tendencia -exigida por la realidad y las circunstancias del siglo XIV- da al pensamiento marsiliano un cariz de modernidad que no se podría haber desarrollado solamente a partir de los elementos aristotélicos que utiliza en su análisis. De allí que no sin razón numerosos intérpretes hayan querido ver en el planteo de Marsilio un anticipo de la moderna separación entre la Iglesia y el Estado. La decidida inclusión de la Iglesia en el ámbito de una sociedad entendida según los cánones aristotélicos y su subordinación a los principios que deben regir el orden político dio a los conciliaristas más de un valioso argumento que sería utilizado posteriormente en la época de los concilios. Ello implicaría la utilización de las doctrinas de Aristóteles para analizar y comprender la constitución de la Iglesia.

e. Guillermo de Ockham

Por motivos diferentes, en la corte imperial de Luis de Baviera en Munich vivía también -junto a Marsilio de Padua- el franciscano Guillermo de Ockham. La importancia de su doctrina política no es inferior a la de Marsilio. A pesar de que también de éste nos han llegado algunos escritos de carácter académico y universitario, es indudable que el paduano debe su trascendencia histórica sobre todo al *Defensor Pacis*. El caso de Ockham es bien diferente. Aunque tanto su pensamiento filosófico como su pensamiento político ejercieron una influencia decisiva en el posterior desarrollo de las ideas, hasta hoy siguen discutiendo los estudiosos acerca de si Guillermo debe su repercusión histórica a su *Opera theologica et philosophica* de la época de enseñanza universitaria en Oxford o a la *Opera politica* que escribió durante su estadía en Munich.[91] Nos ocuparemos aquí solamente de los escritos políticos que, mucho más claramente que en el caso de otros autores, pueden ser considerados separadamente de los escritos universitarios. Ockham comienza su carrera como pensador político súbitamente, cuando toma partido en el conflicto teórico acerca de la pobreza que ocasionó el enfrentamiento de la orden franciscana con el papa Juan XXII a partir de 1322. Antes de este conflicto Ockham nunca

91. De la *Opera politica* de Ockham H.S. Offler ha editado los volúmenes I (1974), II (1956) y III (1963) en Manchester. Utilizamos aquí además la edición incunable del *Dialogus* de Johannes Trechsel, Lyon, 1496 (reed.: *Guillelmi de Ockham Opera plurima*, t. I, Londres, 1962); el *Breviloquium* ha sido editado por R. Scholz, *Wilhelm von Ockham und sein Breviloquium*, en Monumenta Germaniae Historica, Schriften, 6, Leipzig, 1943; el tratado *De imperatorum et pontificum potestate* se encuentra en R. Scholz (ed.), *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. II, Roma, 1914, pp. 453-480. Existe una trad. cast. del *Breviloquium*: Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, estudio preliminar, trad. y notas de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Tecnos, 1992. Biografía e interpretaciones en L. Baudry, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, t. I: *L'homme et les oeuvres*, Paris, 1949; G. de Lagarde, ob. cit., t. IV-V, 1962-1963; W. Kölmel, *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*, Essen, 1962; A.S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge, 1974.

había mostrado interés alguno en política o filosofía social, y menos aún en temas de ética social o de teoría del derecho.

Son pocos los datos que conocemos acerca de su vida. Guillermo nació entre 1285 y 1290 en el seno de una familia burguesa en Ockham, un pueblo situado a pocos kilómetros al sudoeste de Londres. Ingresó muy joven en la orden de los franciscanos, y en ella hizo su carrera. La orden le posibilitó no sólo el estudio; además, gracias a ella, logró hacer en Oxford una carrera que si bien no fue rápida, estuvo siempre en continuo desarrollo. Guillermo realizó todos los estudios que en aquellos años se le exigían a un teólogo mendicante, pero también, durante el período que debía esperar para realizar el magisterio en Teología, se ocupó de enseñar la filosofía aristotélica a sus hermanos de orden más jóvenes. Sus escritos académicos son testimonio de este intenso estudio y, por ese motivo, se destacan cualitativa y cuantitativamente entre los de sus contemporáneos a pesar de que ellos presentan sólo el comienzo de una prometedora carrera académica y de que, desde el punto de vista formal, carecen de las conclusiones propias de ese tipo de textos.

Una denuncia -según la cual el joven erudito franciscano habría sostenido peligrosos errores y doctrinas heréticas- movió al papa Juan XXII a formar en Aviñón una comisión investigadora integrada por teólogos, a fin de que examinara esas doctrinas. En rigor, no se trataba de un hecho fuera de lo común. Los teólogos que enseñaban en las universidades de fines de la Edad Media ya se habían habituado a que su ortodoxia fuera puesta en duda no solo por sus colegas sino también por la autoridad eclesiásica. Ello había sucedido ya en el caso de Egidio Romano y de Juan Quidort. Con el tiempo se había tipificado un procedimiento que solía aplicarse en esas oportunidades. Quizá algo exageradamente podría decirse que en aquellos años la sospecha de herejía era uno de los "riesgos del oficio" a que estaban expuestos los teólogos. Ockham llegó a Aviñón en 1324. Allí entró en contacto con la comisión. De ella formaba parte, como acusador, un miembro de la orden franciscana. La comisión carecía de defensor. Presumiblemente

el mismo Ockham debió defenderse en un consistorio público. La comisión de teólogos elaboró una larga y grave lista de artículos y descubrió, en las lecciones que Ockham había dictado sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, "errores", "errores evidentes", "doctrinas peligrosas", "doctrinas ridículas" y hasta "proposiciones heréticas". El informe posterior redactado por el teólogo cisterciense Jacques Fournier -que más tarde fuera el papa Benedicto XII- no fue más favorable que el dictamen de la comisión. Sin embargo, por motivos que desconocemos, Ockham no llegó a ser condenado. La posterior carrera triunfal de la teoría del conocimiento, de la lógica y de la filosofía natural de Ockham en las universidades de la baja Edad Media hizo que la condena de las ideas ockhamistas se transformara en una empresa absolutamente olvidada.

El proceso a que fueron sometidos los escritos filosóficos y teológicos de Ockham significó una solución de continuidad en su actividad intelectual. A partir de ese momento Ockham comenzó a recorrer otros caminos: se transformó en autor de polémicos escritos políticos que, en cuanto a cantidad e importancia, se destacan en la literatura teórico-política de la baja Edad Media. Cuando Miguel de Cesena, general de la orden de los franciscanos, llegó a Aviñón el 1 de diciembre de 1327, parece haber ordenado inmediatamente a su erudito cofrade de Oxford que se sumergiera en el estudio de los documentos referidos al conflicto acerca de la pobreza, en los escritos emanados de la orden sobre ese tema y en los numerosos textos polémicos existentes sobre el problema. Ockham sostuvo que el mismo Papa se disponía a imponer a la cristiandad opiniones heréticas e inmediatamente tomó partido: "«Hice mi rostro como de piedra»[92] contra los errores y herejías de este pseudo Papa", escribiría más tarde.[93] Durante el resto de su vida Ockham se mantuvo fiel a su resistencia contra el Papa, resistencia que entendió proféticamente.

En mayo de 1328 el grupo de franciscanos fieles a Miguel de

92. Isaías, 50, 7.

93. Guillermo de Ockham, *Epistola ad fratres minores*, en *Opera politica*, cit., t. III, p. 15.

Cesena huyó de Aviñón. Pocos meses después el grupo recibió oficialmente la protección del monarca alemán y emperador romano Luis de Baviera. Éste, que mantenía con el Papa un conflicto político de origen distinto que el de los franciscanos, se unía ahora a los enemigos de su enemigo como protector, y lo hacía, ciertamente, esperando sacar ventajas de esa unión. Cuando los franciscanos refugiados se percataron de que, contra todas sus expectativas, la orden franciscana en su gran mayoría no quiso renunciar a la obediencia al Papa y a la curia romana, Miguel de Cesena y su grupo -al que pertenecía Ockham- permanecieron en la corte imperial. Como Marsilio, actuaron como consejeros y debieron satisfacer las consultas del monarca en defensa de sus intereses.

La visión y la conducta de Ockham se caracterizaron por el hecho de que, en su defensa de la concepción de la orden franciscana acerca de la pobreza, no se conformó con recurrir a las mismas autoridades y a los mismos argumentos que habían sido utilizados durante casi un siglo de controversias sobre el tema. Ockham planteó el problema en un nuevo nivel de discusión teórica y asumió posiciones que mantuvo hasta el fin de su vida, incluso cuando se ocupó de problemas diferentes de los que trató inicialmente.

En su estudio del problema de la pobreza franciscana Ockham se apoya en varias tradiciones intentando presentar ante el mundo erudito estructuras teóricas irreprochables y procurando ofrecer un tema de pensamiento (*materia cogitandi*) que encauce adecuadamente el resultado de su reflexión y de su argumentación política. De ésta sólo será posible reconstruir aquí algunos aspectos. Ockham comienza a participar de la polémica acerca de la pobreza presentando una teoría de la propiedad en el estado original del hombre, es decir, *antes* del pecado de Adán. Esta teoría le servirá simultáneamente como regla y como modelo genético. Antes del pecado original el hombre gozaba, en el Paraíso, de un dominio incondicionado sobre las otras creaturas. Este dominio se corresponde con la situación de la creatura racional en el mundo creado que Ockham compara con la situación de los ángeles. En este primer estadio las naturalezas irracionales se someten al do-

minio racional del hombre. Con el pecado original el hombre pierde este dominio: la resistencia de los objetos y la competencia con sus semejantes alejan al hombre de su originario e imperturbable dominio. En lo sucesivo deberá contentarse con una simple *potestas utendi*, es decir, con la mera facultad de utilizar a las otras creaturas, facultad que, en rigor, ya poseía implícitamente antes del pecado. Ahora, alejado de su poder originario e ilimitado, el hombre debe compartir la *potestas utendi* con los animales frente a las plantas.

En estas circunstancias surge la propiedad. Dios otorgó al hombre caído la *posibilidad* -a través de un acuerdo con sus semejantes en el que debía delimitarse el uso de determinados objetos- de asegurarse el derecho de utilizar esos objetos que debían facilitarle mejores posibilidades de vida. De este modo, Ockham presenta la propiedad como un derecho otorgado y reconocido por Dios, pero sólo como posibilidad; considerada en sí misma, la propiedad no es un derecho instituido por Dios en las formas concretas que ella asumió históricamente. Esta distinción es importante. Si la *propiedad* -no la *posibilidad* de la propiedad- fuera el resultado de una institución divina, sólo Dios podría introducir modificaciones en el derecho de propiedad. Pero como resultado de un acuerdo humano la propiedad asume un carácter puramente histórico que ha posibilitado en ella sucesivas alteraciones y que la hace pasible aun de futuros cambios. De allí que en su actual forma concreta la propiedad no constituya un rasgo esencial de la creatura humana y de allí que, en caso de necesidad de la creatura, la propiedad no pueda constituir un límite absoluto. Un hombre hambriento puede servirse de los alimentos que otro hombre posee en abundancia. Procediendo así, el hambriento no hace otra cosa que preservar el derecho natural que tiene como creatura, de usar las cosas. Frente a este derecho, y en caso de necesidad, las barreras de la propiedad son elásticas. En caso de necesidad tiene vigencia el orden originario, es decir, el orden no alterado por las construcciones de la sociedad. En casos normales la propiedad facilita al hombre la vida, pero en caso de necesidad no puede actuar contra la vida. En la teoría política de Ockham el *casus necessitatis* asumirá, cada vez con más

intensidad, la función de poner a prueba, hasta sus últimas consecuencias, relaciones originarias entre los hombres.

No nos ocuparemos aquí de las consecuencias que, sobre la base de estas reflexiones, saca Ockham acerca del tema de la pobreza, es decir, en qué medida un franciscano puede renunciar radicalmente a todo derecho de propiedad y, a pesar de ello -sin transformarse en propietario- puede satisfacer sus necesidades urgentes mediante la recepción de limosnas. Para nuestro contexto es más importante tener en cuenta que Ockham explica el dominio del hombre sobre el hombre, es decir, las instituciones políticas en general, en analogía con el derecho de propiedad. En un tratado relativamente tardío, el *Breviloquium*, escrito alrededor de 1340, Ockham describe propiedad (*dominium*) y gobierno (*iurisdictio*) como una facultad doble (*duplex potestas*), es decir, como facultad de adquirir en propiedad y facultad de organizarse políticamente mediante la institución de gobernantes.[94] Ockham no fundamenta esta facultad -que corresponde a una posibilidad constitucional del hombre entendido como naturaleza social- en la naturaleza, como lo había hecho Aristóteles. Tampoco la fundamenta, como Egidio Romano, en los sacramentos de la Iglesia que actuaban como legitimación del gobierno. Ockham dice explícitamente que Dios atribuyó esta *duplex potestas* a todos los hombres, "no solamente a los cristianos, sino también a los infieles".[95] La *duplex potestas* pertenece, pues, a la originaria constitución antropológica.

Si la *iurisdictio* como dimensión constitutiva está referida a la totalidad de los hombres, no puede llamar la atención el lugar que, como derecho excepcional, Ockham atribuye al derecho de resistencia. El mismo Ockham lo dice: "Por regla general el rey está por encima de su reino. Sin embargo, en casos excepcionales está sometido al reino. Pues en caso de necesidad el reino puede deponer al rey y encarcelarlo; y ello en virtud del derecho natural".[96] El hecho de que Ockham

94. Guillermo de Ockham, *Breviloquium*, cit., III, 8, p. 128.

95. Ibid., p. 128: *non tantum fidelibus, sed etiam infidelibus*.

96. Guillermo de Ockham, *Octo quaestiones*, II, 8, en *Opera politica*, cit., t. I, p. 83.

atribuya al reino un derecho de resistencia contra el rey no es lo que más sorprende, pues tanto en el siglo XIII como en el XIV fueron depuestos reyes en Alemania, Inglaterra, Francia y en los reinos de la península ibérica. Lo que más sorprende es que Ockham legitime esta medida política recurriendo al derecho natural.

De ello resulta claro que Ockham no entiende la *iurisdictio* como una tendencia, sino como un rasgo constitutivo del hombre. Por ello se esfuerza en subrayar que un gobernante, al instituirse como tal, adquiere un derecho subjetivo a ejercer el gobierno y que este derecho no puede serle sustraído salvo que cometa faltas o que medien motivos justificados para ello. El discurso de Ockham no es revolucionario ni anárquico y quiere ser bien entendido cuando habla de *casus necessitatis*. En caso de necesidad los límites de la propiedad se hacen elásticos y pierde vigencia el derecho subjetivo del gobernante a gobernar porque fracasan las instituciones que han sido instituidas para evitar esta situación. En caso de necesidad el funcionamiento de las instituciones humanas es sometido a su prueba más difícil. Si se verifica el caso de necesidad, irrumpe el más puro derecho natural del hombre y este derecho destruye todas las barreras y límites levantados por la razón con posterioridad a su vigencia originaria: el hambriento se alimenta del pan ajeno; el pueblo, al que su gobernante ya no puede ayudar, puede y debe ayudarse a sí mismo; la natural facultad de organización política vuelve a resurgir -como derecho de resistencia- y rompe con las obligaciones de obediencia que tienen vigencia y validez en situaciones de normalidad.

Tradicionalmente la Edad Media había procurado poner un control a la acción de gobierno juzgándola según criterios éticos. Para Ockham, en cambio, la *iurisdictio* no solamente debe medirse según una ética gubernativa sino que, en caso de necesidad, el gobierno debe ser juzgado también por los gobernados de acuerdo con el desempeño de la función gubernativa. Así, la ética-política medieval es sustituida por una rendición de cuentas ligada a la responsabilidad. Es verdad que ello está aún lejos de los elaborados procedimientos democráticos, pero

anuncia algunos de esos procedimientos que recién después de mucho tiempo lograrán efectivizarse.

Irritado por el escándalo implícito en las pretensiones y en las doctrinas erróneas sostenidas por el Papa, Ockham no desarrolla su teoría política como teoría del Estado, sino como teoría social, y lo hace tomando como modelo a la Iglesia. Asimismo, con su instrumental de análisis crítico de las exigencias de la acción, lleva la teoría política desde el problema de la mejor forma política hasta el de las necesidades de la acción política. Ello garantizará a sus escritos una especial repercusión en las crisis de fines del siglo XIV.

VIII

FINES DEL SIGLO XIV: JOHN WYCLIF

Las confrontaciones entre la Francia de Felipe el Hermoso y el Papa Bonifacio VIII concluyeron pero sin que la lucha consiguiera resolver los problemas que la habían originado. Desde el punto de vista práctico y político la corte francesa no solo logró imponer victoriosamente su posición, sino que además -con la amenaza de iniciar un proceso por herejía que ponía en duda la ortodoxia del papa Bonifacio VIII (fallecido en 1303)- consiguió que la curia papal y el papa Clemente V aprobaran un brutal proceso contra la orden de los templarios. A pesar de ello, en la curia siguieron apareciendo sistemáticamente tratados *De potestate papae* que defendían las pretensiones de Bonifacio sin dejarse afectar mayormente por el fracaso práctico de su política. Tampoco las luchas entre el Papa y el emperador en la época de Luis de Baviera lograron esclarecer la concepción teórica del imperio o las pretensiones papales frente a aquél. Luis de Baviera murió durante una cacería en 1347, antes de que llegara a su fin la guerra civil alemana entre él y Carlos IV de Luxemburgo, elevado a la dignidad de rey de los romanos en 1346 con ayuda de la curia papal. Puesto que los partidarios de Luis no lograron encontrar un sucesor que se opusiera a Carlos IV, dejaron el campo libre a este último.

A principios del gobierno de Carlos IV Ockham se burlaba de él llamándolo *rex clericorum* (rey de frailes).[97] Sin embargo, Carlos eligió una táctica diferente de la de Luis de Baviera para confrontarse con las pretensiones papales. No examinaremos aquí en qué medida el apoyo inicial que Carlos recibió de la

97. *De electione*, en R. Scholz (ed.), *Unbekannte Streitschriften*, cit., p. 358.

curia papal le sugirió mantener esa actitud. De todos modos el rey nunca buscó la confrontación directa con la curia sino una cuidadosa defensa de sus derechos. Carlos no se oponía en forma abierta a las pretensiones de la curia, pero no se dejaba perturbar por ellas y llevaba adelante su propia política intentando hacer públicos los fundamentos jurídicos de su gobierno y mantenerlos independientemente de la curia. La famosa *Bula de Oro* de 1356[98] no es el único ejemplo de esa política, pero sí el más conocido.

Después de largas conversaciones, Carlos IV recibió la corona imperial en Roma, en Pascua de 1355, de manos de los legados cardenalicios. Pero antes y después de su coronación, además de evitar tomar medidas como las que habían involucrado a sus predecesores en conflictos en Italia, procuró no intervenir en las luchas de los pequeños y medianos poderes en la Italia septentrional que habían hecho fracasar la política de Enrique VII y Luis de Baviera en Italia. Por otra parte, Carlos concedió bien pagados privilegios imperiales en el norte de Italia y -sobre todo- logró que, en Alemania, una ley cuidadosamente preparada y solemnemente promulgada en Nuremberg y en Metz fijara definitivamente las formalidades y los presupuestos jurídicos de la elección del monarca alemán, rey romano y futuro emperador romano. En efecto, la *Bula de Oro* de 1356 debía transformarse en "ley fundamental del imperio", a pesar de que ella no hacía otra cosa que establecer la elección del monarca, sus pormenores y la identidad y número de los electores. La bula definió la situación de los electores y aseguró la futura situación que -en virtud de privilegios imperiales o por herencia- les correspondía dentro de la constitución del imperio. Lo más importante es que todo ello sucedía sin tener en cuenta al papa o a la curia romana y sin que estos figuraran

98. El texto de la *Bula de Oro* se encuentra en W.D. Fritz (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Fontes iuris germanici antiqui*, t. 11, Hannover, 1972; véase sobre el tema A. Wolf, "Das Kaiserliche Rechtubch Karls IV", en *Ius commune*, 2 (1969), pp. 1-32; B.U. Hergemöller, *Fürsten, Herren und Städte in Nürnberg 1355/56. Die Entstehung der "Goldenen Bulle" Karls IV*, Sigmaringen, 1983.

en el texto que no mencionaba ni la aprobación papal ni las teorías curialistas acerca del tema.

Con todo, una correcta valoración de esa situación obliga a recordar dos aspectos de relevancia. Por una parte, silenciar las pretensiones no significaba contradecirlas. De hecho la curia se negó visiblemente a aceptar sin resistencias la *Bula de Oro*; incluso veinte años más tarde, a propósito de la ley de sucesión en el imperio alemán en favor de Wenzel, hijo de Carlos IV, la Iglesia intentó persistir en sus pretensiones, que no llegó a abandonar ni siquiera en la época del cisma y de los concilios. A pesar de ello, durante el cisma, la gran crisis del sistema papal socavó de tal manera las pretensiones papales que éstas se transformaron en una pura formalidad.

Por otra parte, la política de Carlos IV que había culminado en la *Bula de Oro* no carecía de antecedentes. Podría decirse que su fuerza residía, precisamente, en que ella continuaba en forma consecuente la actitud que los Estados integrantes del imperio habían puesto de manifiesto en las instrucciones de los príncipes electores de Rhense, en 1338, y en similares declaraciones de los años 1338 y 1339. El terreno para ello había sido preparado ya por algunas reflexiones teóricas y por algunos escritos, como el *Tractatus de iuribus regni et imperii* de Lupold de Bebenburg,[99] *doctor decretorum*, canónigo en Mainz y en Würzburg y más tarde obispo de Bamberg, que participó activamente en la preparación de la *Bula de Oro*. Lupold quería poner a disposición del monarca alemán los fundamentos jurídicos del imperio como Estado. Esos fundamentos tenían como objetivo sacar al imperio de la confusa e híbrida situación que había llevado a Dante -cuya *Monarchia* Lupold no conoció- a buscar refugio en una utopía de carácter universal pasando por alto todas las posibilidades concretas que presentaba la realidad. Lupold quería fundamentar los derechos de gobierno

99. El tratado se encuentra aún en antiguas ediciones, por ejemplo la de Simon Schard, *De iurisdictione, auctoritate et praeeminentia imperiali... scripta collecta*, Basilea, 1566. Véase G. Barisch, *Lupold von Bebenburg. Zum Verhältnis von politischer Praxis, politischer Theorie und angewandter Politik*, en 113. Bericht des Historischen Vereins, Bamberg, 1977, pp. 219-432.

del monarca alemán con la misma claridad de que gozaban los derechos del rey francés. Pero para ello no argumentaba teórico-políticamente, sino sobre la base de lo que el derecho canónico decía acerca de las corporaciones y de una reflexión histórica de carácter predominantemente jurídico.

En el ámbito alemán la teoría política ya no se ocupaba primariamente del conflicto entre las pretensiones papales y las aspiraciones imperiales de autonomía; el agotamiento de ambas partes hizo que ellas se contentaran con la indecisión de la situación en la esperanza de contar, a la larga, con mejores cartas en la mano para poder obrar. Por más importante que fuera la teoría política, los procesos de formación de Estados que se verificaban tanto en el imperio como en el resto de los territorios de Europa no fueron el resultado de la teoría política, sino de la administración práctica, de la consolidación de los procedimientos judiciales, de la recepción del derecho erudito, de la intensificación de los medios de gobierno y de la formación y utilización de las estructuras eclesiásticas como Iglesias nacionales. Aunque en los casos particulares en que se verificaba este proceso su ritmo, su intensidad y sus resultados fueron muy irregulares, en la baja Edad Media este proceso se verificó en toda Europa.

En lo que restaba del siglo XIV la teoría política se aplicó a otros objetivos. Entre éstos se contaban las exigencias del clásico género "espejo de príncipes" que algunos autores se dedicaron a cultivar en el marco de las condiciones de la nueva época. Francesco Petrarca escribió el primer espejo de príncipes de corte humanista. Pero también surgieron espejos de príncipes que seguían el estilo tradicional, como el de Raoul de Presles en la corte del rey de Francia, e incluso en Holanda y Inglaterra hubo quien se dedicó a cultivar ese género extraordinariamente flexible. Todo ello muestra la tendencia del género a adecuarse cuidadosamente a las circunstancias locales y regionales y hace claramente visible el fenómeno de su territorialización.

En este contexto los juristas se encontraron frente a un particular desafío.[100] No se limitaron a dejar que sus comenta-

100. Véase la reciente edición de Diego Quaglioni, *Politica e diritto nel*

rios de textos jurídicos fueran utilizados por otros autores como fuente de ejemplos, argumentos y máximas, sino que ellos mismos se dieron a la tarea de compilar material. Es lo que hizo Bartolo de Sassoferrato (muerto en 1357), quien en algunos tratados jurídicos se ocupó, por ejemplo, del gobierno de la ciudad (*De regimine civitatis*) y de los aspectos jurídicos del gobernante tiránico (*De tyranno*). Otros juristas, como el conocido discípulo de Bartolo, Baldo de Ubaldi (muerto en 1400), desarrollaron su concepción de los principios fundamentales del derecho público en sus grandes comentarios al *Corpus Iuris Civilis* y en innumerables *Consilia*, que muchas veces redactaron por encargo y a cambio de generosos honorarios. El jurista holandés Philipp de Leyden (muerto en 1382) adecuó con tanta precisión su interpretación de textos del derecho romano a las circunstancias del condado de Holanda que se quiso ver en su tratado *De cura reipublicae et sorte principantis* (1351-1352) un escrito del género "espejo de príncipes". Es un hecho que, en esta etapa de la recepción del derecho romano, autor y público estaban convencidos de la inmediata vigencia de las disposiciones del *Corpus Iuris Civilis* y que Philipp estaba decididamente dispuesto a resolver los problemas políticos de su pequeño mundo del mismo modo como se había hecho en el norte de Italia, es decir, mediante la exégesis jurídica.

Pasaremos por alto una presentación detallada de los sucesos que promovieron el progresivo proceso de estatización de los territorios europeos; tampoco nos detendremos en el trabajo de los juristas, cuya mentalidad presenta particular interés desde el punto de vista histórico. Simplemente tomaremos nota rápidamente de que, en otro contexto, tuvo lugar una actividad de carácter predominantemente compilativo. En efecto, en la corte del rey francés Carlos V (1364-1380), apodado "le Sage" -mejor traducido por "el culto" que por "el sabio"- se

---

trecento italiano. Il "De Tyranno" di Bartolo da Sassoferato (1314-1357) con l'edizione critica dei trattati "De Guelphis et Gebellinis", "De regimine civitatis" e "De tyranno", Florencia, 1983; J. Canning, *The political thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, 1987; P. Leupen, *Philip of Leyden. A Fourteenth Century Jurist*, La Haya, 1981.

reunía un grupo de distinguidos intelectuales que se movían entre el ámbito de la corte y el de la universidad. Se trataba de un círculo muy interesado en reunir, ordenar y difundir el saber erudito también en el ámbito de la teoría política. Ejemplo del tipo de intelectual que integraba este grupo lo constituye el ya mencionado Raoul de Presles. Raoul había escrito su espejo de príncipes ya antes de que Carlos V subiera al trono y se destacó por sus traducciones de diversos escritos y de la Biblia en lengua francesa. Pero más importante aún fue la cabeza del grupo, Nicolás de Oresme, maestro en Teología en París, obispo de Lisieux desde 1370 y muerto en 1382. Nicolás no solamente se destacó por sus importantes trabajos sistemáticos en el campo de su especialidad, sino además por sus traducciones en francés del *De caelo et mundo* y de la *Política* de Aristóteles, del escrito pseudoaristotélico *Oeconomica*, y por su propio *Tractatus de moneta*,[101] el primer intento de resumen de una teoría del dinero.

En este círculo de la corte francesa la teoría política estuvo representada no sólo por Oresme, sino también por la compilación anónima del *Somnium viridarii* (de alrededor de 1376), que poco más tarde apareció en lengua vulgar como *Songe du Vergier* (1378) con muy pocas modificaciones respecto de la versión anterior. La voluminosa colección resume sobre todo el resultado de los debates de la primera mitad del siglo en un diálogo ficticio entre un caballero y un clérigo; para

101. Ediciones de Oresme en Ch. Johnson, *The 'De moneta' of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, Edimburgo, 1956; A.D. Menut, "Le livre de Yconomique de Aristote", en *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s., 47, 5, Filadelfia, 1957 y "Le livre des Politiques d'Aristote", en *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s., 60, 6, Filadelfia, 1970. Además, "A Provisional Bibliography of Oresme's Writings", en *Medieval Studies*, 28 (1966), pp. 279-299 y 31 (1969), pp. 346 ss.; L. Gillard, "Nicole Oresme, économiste", en *Revue historique*, a. 112, t. 279 (1988), pp. 3-39; S.M. Babbit, "Oresme's 'Livre de Politique' and the France of Charles V", en *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s., 75, 1, Filadelfia, 1985; M. Schnerb-Lièvre (ed.), *Songe du vergier*, París, 1982; J. Ph. Royer, *L'église et le royaume de France au XIV siècle d'après le "Songe du Vergier" et la jurisprudence du parlament*, París, 1969; J. Quillet, *La philosophie du "Songe du Vergier". Sources doctrinales*, París, 1977.

ello transcribe textos de diferente origen, entre ellos del *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua y de las *Octo quaestiones* de Guillermo de Ockham, y les da la forma de una discusión entre un representante del poder estatal laico y un defensor de pretensiones curialistas.

Tanto la aparición de esta compilación en dos lenguas como las traducciones de textos políticos fundamentales a que hemos aludido anteriormente testimonia la situación general de la teoría política culta a fines de la Edad Media: lo que sucedió en el caso de estos textos sucedería también en las cortes reales y en las curias eclesiásticas en el caso de otros tratados latinos. La nobleza que no era letrada, pero que a pesar de ello era muy relevante desde el punto de vista de su capacidad de decisión, necesitaba de la traducción de los argumentos políticos cultos, y aun el más erudito de los prelados debía ocuparse de hacer comprensibles los argumentos que utilizaba. Por ello la literatura en lengua vulgar creció en todas las naciones europeas y también la literatura política participó de ese crecimiento. Insistentemente aparecen tratados en lengua vulgar con objetivos similares, pero aún hoy no es fácil formular una exacta apreciación de carácter socio-histórico acerca de la exacta estructura o del perfil de su público. Pero el lugar central que ocupaban las cortes en este fenómeno habla por sí solo contra la siempre repetida opinión de que existió un público "burgués". Por otra parte, es verdad que el hecho de que las cortes fueran el lugar de transmisión de textos no excluye la existencia de consejeros de origen burgués, pero sigue siendo dudoso que esos círculos puedan llegar a ser bien caracterizados solamente con el calificativo de "burgueses". Aunque el problema no debe ser resuelto aquí, sin embargo mantiene despierta nuestra atención en el caso de los escritos políticos de John Wyclif que aparecieron tanto en el latín erudito como en lengua vulgar.

John Wyclif[102] no intentó desarrollar una teoría política en

102. Los escritos de John Wyclif son editados desde el siglo pasado por la Wyclif Society. Véase sobre las obras latinas W.L. Thompson, *The Latin Writings of John Wyclif. An Annoted Catalogue*, Toronto, 1983. Interpretaciones en L.J. Daly, *The Political Theory of John Wyclif*, Chicago, 1962; A. Kenny,

sentido estricto. Durante toda su vida (murió el 31 de diciembre de 1384) y con objetivos diversos, pero siempre con la misma pasión, este teólogo perteneciente al mundo escolar de Oxford buscó ardientemente una reforma de la Iglesia. Su celo reformador encontró rápidamente un eco extraordinario y su programa de revisión y cambio no sólo tuvo una recepción favorable en la corte inglesa, donde altos estratos de la nobleza se entusiasmaron por sus ideas; en efecto, sus ideas alcanzaron también a otros sectores, pues a partir de su trabajo de exégesis y sistematización teológica con estudiantes, seguidores y sucesores se formó un amplio movimiento (la llamada *Lollardy*), cuyas prédicas en favor de la reforma eclesiástica y la reforma social despertó el interés de un gran público. En los integrantes de este movimiento, los llamados *lollards* ingleses, confluían dos corrientes: por una parte una aspiración a la independencia intelectual y cultural, por la otra una crítica popular de las estructuras eclesiásticas y sociales; y ambas constituían una unidad de carácter verdaderamente explosivo.

No nos detendremos aquí en una descripción de los predicadores lollardos ni de sus sermones y tratados; tampoco nos ocuparemos de las revueltas de campesinos que pueden haber tenido relación con la prédica de los lollardos ni de las actividades diplomáticas y de la tratativas de la corte inglesa con la curia papal, de las que a veces participó John Wyclif. Nos dedicaremos solamente a presentar algunas de las líneas más importantes de la teoría política de Wyclif, no la totalidad de sus actividades sociales y políticas. Los escritos que ha dejado son muchos, no todos están publicados y, de estos últimos, no todos han sido publicados completos.

Wyclif, que escribió tanto en latín como en lengua vulgar, era teólogo y quería seguir siéndolo. Por ello el punto central de su pensamiento lo ocupa la Iglesia, que no sólo es la comu-

---

Wyclif, Oxford, 1985 e *idem* (ed.), *Wyclif and his Time*, Oxford, 1986; A. Hudson y M. Wilks (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Oxford, 1987. Los escritos de los seguidores de Wyclif han sido estudiados por A. Hudson, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford, 1988.

nidad de los creyentes sino también de los redimidos. Wyclif se alinea en la más rígida tradición agustiniana y asume la idea de la predestinación divina: desde toda la eternidad Dios sabe a quién ha predestinado a la salvación, pero durante su vida terrenal los hombres ignoran si están predestinados. Tampoco los predestinados son inmunes contra el pecado: la Biblia muestra que David, Pedro y Pablo pecaron, pero que a pesar de ello se encuentran entre los redimidos. Por ello hay que distinguir cuidadosamente la situación de los que se encuentran momentáneamente en estado de gracia de la situación de los que se encuentran definitivamente entre los predestinados; este último estado será manifiesto recién al final de la vida, en el Juicio Final.

Esa distinción es importante en relación con la definición del concepto de "Iglesia". Wyclif distingue por lo menos tres variantes posibles: Iglesia puede ser la comunidad de los que se encuentran actualmente en estado de gracia. En rigor, este grupo de hombres que desde el punto de vista subjetivo se esfuerzan auténticamente, sin embargo puede estar formado por hombres sinceros pero que no están predestinados a la salvación. Esta "Iglesia", constituida por quienes se encuentran en estado de gracia, no puede ser el cuerpo místico de Cristo o la Santa Iglesia Católica tal como es proclamada en el Credo. Si se entiende por Iglesia la reunión de los predestinados con los que se encuentran actualmente en estado de gracia, ella sólo satisface parcialmente las exigencias de la verdadera Iglesia de Dios, pues en última instancia abarca también a los condenados. La verdadera Iglesia sólo puede ser la comunidad de los predestinados, independientemente de que se encuentren o no en estado de gracia.

Esta aguda afinación del concepto de Iglesia, al extremo de convertirla en una entidad de carácter exclusivamente escatológico-salvífico que como tal es aquí y ahora inaccesible al conocimiento humano, constituye la base del pensamiento socio-político de Wyclif. La Iglesia así definida escatológicamente no puede ser expresada o sintetizada por una organización terrena. La Iglesia tiene su realidad en la inmediata dependencia de Cristo, su cabeza. No puede haber una cabeza terrena

de la Iglesia, ni en un sacerdote ni siquiera en el Papa, pues antes del Juicio Final no se ha definido aún si ellos están predestinados y si pertenecen o no a la verdadera Iglesia.

La organización social de los hombres debe ser claramente distinguida de esta rígida concepción escatológica de la Iglesia. En su tratado *De civili dominio*, escrito poco después de 1370, Wyclif se enrola en la tradición agustiniana y, sin temor a las afirmaciones extremas, sostiene que según la doctrina contenida en la Biblia un hombre en estado de pecado no tiene ningún derecho al *dominium*, es decir a la propiedad o al gobierno. Al contrario, a un hombre en estado de gracia le corresponden todas las cosas. Ya Egidio Romano había utilizado estas ideas para fundamentar el *dominium* legítimo en el consentimiento expreso o tácito de la Iglesia -que para Egidio era equivalente al consentimiento del Papa-. Wyclif está lejos de toda reivindicación de carácter institucional.

Le interesan exclusivamente las relaciones de los individuos con las instituciones. El gobernante en estado de gracia gobierna con derecho y ejerce su gobierno legítimamente, mientras que el gobernante que ha caído en pecado pierde inmediatamente su derecho a gobernar ante los ojos de Dios.

Estas afirmaciones, sin embargo, no son todas aplicables al mismo nivel. Debe distinguirse entre el derecho natural, el derecho civil-legal y el derecho evangélico. El que ocupa un predio por medio de la fuerza tiene solo la propiedad natural, mientras que aquél a quien le es quitado el predio tiene sobre éste solamente el dominio civil-legal (*dominium civile*). Sólo en el caso de que el poseedor del derecho civil-legal sobre las cosas se encuentre en estado de gracia poseerá, además el derecho evangélico sobre ellas.

Según Wyclif el derecho de dominio sobre las cosas y sobre los hombres no puede tener su fundamento en los hombres ni ser transmitido solamente por los hombres. Pues si según el derecho feudal ese dominio puede perderse en virtud de la ruptura del juramento de fidelidad, el derecho de dominio de origen divino está mucho más amenazado cuando, mediante el pecado, se produce la ruptura del juramento de fidelidad a Dios.

El hombre en estado de gracia posee el dominio sobre todas las cosas en común con los otros hombres que participan de ese mismo estado de gracia. Ese *dominium* común de los justos exige del individuo una conducta correcta también en el trato con su propiedad. El rico que abusa de su propiedad comete un pecado y pierde su *dominium* como derecho evangélico pues abusa de lo que es propiedad de los pobres.

También el dominio del hombre por el hombre es un derecho cedido por Dios que sólo es efectivo en estado de gracia. Quien se encuentra en pecado pierde el derecho al gobierno y a la propiedad. Sin embargo, lo que así formulado parece tan simple, en la práctica es extremadamente difícil. ¿Cómo se puede reconocer si se está en estado de gracia? Wyclif no ofrece criterios claros acerca del problema; más bien se cuida de hacer precisiones. En la obra de Wyclif encontramos extensos pasajes que exigen obediencia al rey injusto y tiránico. Del mismo modo como Cristo obedeció a Herodes y a Pilatos y del mismo modo como correspondió a las exigencias romanas de tributo, así deben actuar los cristianos. Parece, pues, que para Wyclif no se trata tanto de destronar gobernantes ni de despojar de sus propiedades a los propietarios sino de incitar a gobernantes y propietarios a comportarse de acuerdo con lo que se exige de ellos.

Las radicales consecuencias que se sacaron de estos teoremas de Wyclif en el levantamiento campesino inglés de 1381 no correspondieron exactamente a su pensamiento. Wyclif ya vivía retirado y no quiso ni impedir ni aprobar esos acontecimientos. Durante su vida dirigió su prédica penitencial sobre todo a los prelados de la Iglesia; de ese modo despertó la atención y el apoyo de altos círculos de la corte real inglesa, especialmente del influyente hijo del rey, Juan de Gent; interesado en la crítica de Wyclif a los príncipes de la Iglesia, Juan lo protegió contra los intentos de censura por parte de la Iglesia.

Aunque no se pueda afirmar con absoluta seguridad si los prelados eclesiásticos y los gobernantes están en gracia de Dios, es mucho más simple saber si se ha cometido o no un pecado mortal. Perseverar en el pecado mortal significa perder

el derecho al gobierno y a la propiedad. Y aunque ese principio vale tanto para los prelados eclesiásticos como para los gobernantes temporales, Wyclif tendía a aplicarlo especialmente a los prelados. A partir de esta argumentación se entienden las exigencias de pobreza en relación con la Iglesia, ya que ésta no debe ocuparse de asuntos mundanos para poder dedicarse a la predicación y la imitación de Cristo. Wyclif nunca procuró establecer -como lo había hecho Egidio Romano- un vínculo inseparable entre la Iglesia institucional y la promesa divina. La máxima autoridad eclesiástica es -como el gobernante temporal- imagen de Dios; cuando gobierna bien, ella lo hace por encargo divino. El más esencial fundamento de la legitimidad de su gobierno lo constituye su dependencia de la voluntad divina. Por más que se encuentren actualmente en estado de gracia, ni los prelados ni el Papa saben si en última instancia pertenecen a la Iglesia de los predestinados, es decir, a la Iglesia en el sentido estricto del término.

A partir de esta concepción, todas las diferencias entre el poder temporal y el espiritual pueden ser consideradas como secundarias y adquieren su verdadero valor recién a la luz de las exigencias divinas. Wyclif censura al Papa y al clero y con términos apocalípticos les exige el cumplimiento de su funciones. Por otra parte se muestra como un típico teólogo de la baja Edad Media cuando atribuye al rey no sólo el deber de ayudar y apoyar la Iglesia de su país sino también de reconducirla por el recto camino -incluso, en caso de necesidad, utilizando la fuerza-. De ese modo la Iglesia nacional se transformaba en un contexto decisivo para la realización de perentorias reformas.

IX
LA ÉPOCA DEL CISMA Y DEL CONCILIARISMO

LAS CONDICIONES GENERALES

Múltiples problemas provocaron también en la baja Edad Media el surgimiento de teorías políticas, pero tampoco en esta época el discurso político logró una autonomía total sino que estuvo siempre vinculado a las ciencias dependientes de la teología, la jurisprudencia y la filosofía. A veces la construcción de las teorías se realizó sobre la base de la elaboración y la explicitación de temas ya esbozados o ya insinuados, pero en rigor fueron muy pocos los conflictos políticos concretos que lograron ser resueltos a la luz de los datos ofrecidos por la tradición.

Un caso importante y típico de esa situación lo constituyó la crisis del papado medieval. La crisis hizo eclosión a partir de 1378 con el llamado "gran cisma occidental",[103] cuando bajo presión de los habitantes de Roma y en circunstancias realmente tumultuosas, los cardenales eligieron apresuradamente como sucesor del papa Gregorio XI -fallecido durante su regreso de Aviñón a Roma-, a Urbano VI. Éste, para algunos sectores del poder, no era el candidato más adecuado para ocupar esa función. En efecto, la aspereza personal de Urbano VI y su exagerada y patológica afirmación de la plenitud de poder del Papa agudizaron aún más el conflicto con el colegio

103. Sobre la época del cisma y el conciliarismo véase R. Bäumer (ed.), *Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee*, Darmstadt, 1976 y *Das Konstanzer Konzil*, Darmstadt, 1977. Sobre la eclesiología ver G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, 1981.

de cardenales durante las semanas del disenso. El gran cisma comenzó cuando los cardenales declararon inválida su primera elección y elevaron al papado a uno de ellos, Roberto de Ginebra (Clemente VII); recién cuarenta años más tarde, con la elección del papa Martín V en el Concilio de Constanza en 1417, el cisma concluyó formalmente.

No nos ocuparemos aquí del proceso durante el que este cisma se convirtió en una suerte de cristalizador de los conflictos políticos de la época. Tampoco describiremos las zonas de influencia de los distintos Papas en distintas partes de Europa. El gran cisma no sólo fue causa de que dos Papas y dos curias lucharan por alcanzar la más alta posición dentro de la Iglesia. Rápidamente el conflicto se transformó en una lucha entre dos organizaciones eclesiásticas que se excomulgaban unas a otras acusándose mutuamente de herejes cismáticos.

Una solución objetiva de los problemas que originaron el conflicto y un juicio definitivo que permitiera decidir razones y sinrazones parecía inalcanzable: a pesar de todos los intentos, las posiciones estaban muy divididas. Por otra parte, una solución político-militar del conflicto quedaba cada vez más excluida de las posibilidades, pues a la luz del modo como se habían distribuido las distintas zonas de influencia de cada uno de los Papas, una solución de ese tipo habría significado un conflicto bélico generalizado. Además, un compromiso político, aunque fue tenido en cuenta en las tratativas llevadas a cabo entre ambas partes, fracasaba permanentemente a causa de la testarudez de cada una de ellas que no se dejaban apartar de su propia concepción jurídica y consideraban al opositor como un cismático.

Dentro de este complejo contexto, todas las innumerables recetas que circulaban públicamente en forma de memorias, *quaestiones*, tratados e informes se transformaron en respuestas absolutamente inútiles e incapaces de resolver los problemas concretos. Recién pudo alcanzarse una solución en el Concilio de Constanza. Allí se conjugó el esfuerzo conciliar de las Iglesias europeas y de sus intelectuales más destacados con complejos factores políticos; entre estos últimos debe considerarse la enérgica ayuda del rey romano Segismundo, que aunque no constituyó un factor decisivo fue, con todo, un

elemento muy importante de este proceso.

La situación constituyó un desafío especialmente para los intelectuales, que permanentemente eran consultados por sus contemporáneos; además, la opinión pública fue totalmente dominada por el problema del cisma y de los concilios, es decir, por un problema exclusivamente eclesiológico cuya discusión exigía una gran erudición, pues se debatían teóricamente cuestiones jurídicas y teológicas.

La restauración del papado con la elección de Martín V solucionó solamente uno de los problemas importantes concernientes a la unidad de la Iglesia. La *causa unionis* había sido resuelta. Ahora existía la conciencia de que había que intentar evitar una reiteración del cisma, sacar a la Iglesia de su crisis y emprender una reforma "en la cabeza y en los miembros". Pero ciertamente aún no se sabía bien cómo realizarla. Había muchas opiniones acerca del problema, pero eran tan diferentes entre sí que ello hacía imposible llegar a un consenso. Solamente había acuerdo en un punto: esa tarea llevaría largo tiempo. Poco antes de la elección del nuevo Papa, el concilio estableció en el decreto *Frequens* -sancionado en su 39a. sesión del 9 de octubre de 1417- un calendario preciso que determinaba el ritmo según el cual los futuros concilios debían continuar la obra de reforma. A los cinco años debía convocarse un concilio; después de éste a los siete años debía reunirse el siguiente y luego uno cada diez años.

Sin embargo la idea de atribuir al concilio la representación de toda la Iglesia y de perpetuarlo a través de una determinada sucesión de sesiones siguiendo un ritmo periódico no fue una invención del Concilio de Constanza. Ya un siglo antes el erudito canonista y obispo francés de Mende, Guillermo Duranti (fallecido en 1330), había formulado expresamente esa misma idea en algunos textos escritos a propósito del Concilio de Vienne (1311-1312), e incluso se había referido a la necesidad de una reunión conciliar cada diez años.[104] Sin embargo las

104. C. Fasolt, "A new View of William of Durant the Younger's 'Tractatus de modo generalis concilii celebrandi' ", en *Traditio*, 37 (1981), pp. 291-334, y "At the Crossroads of Law and Politics. William Durant's the Younger's 'Treatise' on Councils", en *Bulletin of Medieval Canon Law*, NS, 18 (1988), pp. 45-53.

experiencias de la curia papal con los concilios del siglo XIII hicieron que en el siglo XIV el papado de Aviñón renunciara totalmente a convocar concilios. Pero la transmisión de los textos de Guillermo Duranti despierta la sospecha de que sus textos fueron conocidos en Constanza.

En relación con la historia del pensamiento político, el decreto *Frequens* emanado del Concilio de Constanza es un documento relevante pues de él surgen con claridad los problemas que fueron objeto de discusión durante la época del conciliarismo, especialmente en el Concilio de Basilea (1430-1447). Este concilio fue planeado por Martín V respetando estrictamente los plazos fijados, pero se realizó durante el papado de su sucesor, Eugenio IV y contra éste. La idea de una periodicidad de reuniones conciliares para discutir la reforma de la Iglesia -idea surgida del Concilio de Constanza y no concretada hasta hoy- dio al problema una claridad insuperable. Mientras hubo acuerdo entre el Papa y el concilio no surgieron mayores problemas; éstos aparecerían cuando existieran diferencias entre ambas instancias, y los conciliaristas de Constanza lo sabían. Éste puede haber sido el motivo que reactivó la idea de una periodicidad de reuniones en las que se debían discutir las reformas eclesiásticas. Las dificultades implicadas en la *via concilii*, es decir en encontrar una exitosa y posible solución conciliar al problema del cisma, estaban ante los ojos de todos.

Durante treinta años se intentaron otras soluciones a pesar de que, poco después de la irrupción del cisma, en la Universidad de París el canonista Conrado de Gelnhausen (fallecido en 1390) y el teólogo Enrique de Langenstein (fallecido en 1397) exigieron enérgicamente, en trabajos escritos entre 1379 y 1381, una solución conciliar. En sus fundamentaciones ambos expusieron muy claramente las líneas teóricas generales de la autonomía conciliar, inclusive contra el Papa; ambos definieron la Iglesia como *universitas* o *congregatio fidelium* (totalidad o congregación de los fieles) y, retomando una formulación de Ockham, definieron el concilio como "una congregación, en la que diferentes personas, como representantes y vicarios de diferentes partes de toda la cristiandad, se reúnen

de acuerdo con un orden para tratar sobre el bien de toda la comunidad".[105]

Sin embargo, con esa definición aún no se lograba esclarecer cómo debía entenderse esa representación. La idea de la representación de toda la Iglesia en el concilio creaba una relación de gran tensión con la idea de la personificación de la Iglesia en el Papa. Pero lo cierto es que aquella idea era absolutamente independiente de ésta, y ello sugería, en consecuencia, que en caso de necesidad un concilio puede reunirse sin la convocatoria hecha por el Papa -requisito que la tradición, en cambio, había considerado necesario-. Después de que el Concilio de cardenales de Pisa de 1409 finalizara sin una definición, el de Constanza no llegó a reunirse como concilio "sin Papa" y como juez de los pretendientes papales, sino que se reunió como Concilio de obediencia de los conciliares pisanos al Papa y como continuación del de Pisa. Recién como consecuencia del conflicto con el papa Juan XXIII -que finalizó con su dramático intento de huida de Constanza- el concilio se vio obligado a considerarse, en caso de necesidad, como "sin Papa" y a proceder por este camino a la elección de un nuevo Papa.

Hasta la elección de un nuevo Papa aún podía resultar dudoso si había un Papa legítimo. Pero en los futuros conflictos ya no era posible pensar en esa posibilidad. Con todo, con la superación del cisma alcanzada gracias a la elección de Martín V de ninguna manera se lograban superar todos los problemas, por ejemplo el problema político-práctico de la posición del Papa en los Estados eclesiásticos y en Italia o el relativo a la reforma -considerada por algunos como urgente- de la Iglesia "en la cabeza y en los miembros".

Mirando retrospectivamente hacia el peligro que había representado el cisma, todos consideraban la reforma no sólo deseable sino inevitable. Durante años se había deliberado en Constanza sobre la necesidad de la reforma y se había discutido intensivamente acerca de programas de reforma. Pero no

105. La formulación es de Heinrich de Langenstein, *Epistola Pacis*, pars LXXXVIII (ed. por Hermann von der Hardt), el *Programm der Academia Iulia Carolina*, Helmstedt, 1779, p.83; cf. Guillermo de Ockham, *Dialogus I*, cit., VI, 84; fol. 97 ra.

sólo no se había llegado a un acuerdo, sino que éste era aún lejano. ¿Se debía confiar la reforma solamente al Papa recientemente elegido? El decreto *Frequens* había sido el resultado de un compromiso en este conflicto; en éste se trataba de decidir si primero se debía completar la reforma eclesiástica y recién después debía procurarse la unidad de la Iglesia a través de la elección de un Papa, o si debía solucionarse primero el problema de la unidad de la Iglesia mediante la elección de un Papa mientras que el problema de la reforma de la Iglesia debía ser resuelto posteriormente. Precisamente, la periodicidad de las deliberaciones conciliares tenía la función de mantener el principio de que la responsabilidad de la reforma eclesiástica no debía ser transferida sólo a la curia papal.

Martín V, el Papa del Concilio de Constanza, observó formal y escrupulosamente las decisiones de éste, inclusive en lo relativo a las fechas de convocatoria. Para 1423 convocó un concilio en Pavía, no muy concurrido, y que luego fue transferido a Siena. En 1424 éste fue disuelto sorpresivamente por el delegado papal antes de que se llegara a tratar la reforma de la Iglesia. Martín V convocó otro concilio para 1431 en Basilea. Contra todo temor y sospecha, el sucesor de Martín V, Eugenio IV, hizo inaugurar el concilio, pero también en este caso la concurrencia fue escasa. Sus integrantes habían aprendido de la sorpresiva disolución del de Siena y parecían decididos a no dejarse avasallar. El conflicto entre el Papa y el concilio tenía sus raíces en la desconfianza mutua y, si bien no era inevitable, se trataba de un conflicto previsible.

Es imposible reproducir aquí en detalle todas las controversias que conocemos hoy gracias a una transmisión verdaderamente abundante de documentación que nos ha llegado en forma de actas, memorias, discursos y epístolas. Para la historia de las ideas políticas son particularmente relevantes los debates, pues, por una parte, ellos procuraban deslindar el significado de importantes conceptos como representación, delegación y consenso y, por la otra, discutían acerca de la jurisdicción de prelados y súbditos, sobre el carácter vinculante de preceptos y sobre los fundamentos de la obediencia. En suma, dentro de un contexto exclusivamente eclesiológico se

llevó a cabo una discusión que, aunque no puede ser considerada todavía como "política" en el sentido estricto de la palabra, sin embargo planteó y procuró dilucidar importantes problemas relativos a la teoría política.

En los debates acerca del concilio y del Papa quedó claro que, en lo relativo a la constitución fundamental de la Iglesia, ésta debía ser estudiada, teóricamente tratada y descripta del mismo modo que las otras organizaciones sociales; de esos debates se desprendía también que el modo como los funcionarios eclesiásticos ejercían su función debía ser medido y juzgado de la misma manera como lo eran príncipes y reyes; y finalmente los debates sirvieron para establecer que la superioridad del concilio frente al Papa era la misma que la del todo frente a una de sus partes.

El impreciso término "representación" pasó a formar parte casi necesariamente del núcleo de las argumentaciones, aunque no de las discusiones. Ya antes Ockham había definido el concilio como reunión de hombres que se desempeñan representando las facultades de toda la cristiandad (*auctoritatem et vicem tocius christianitatis*), pero se había esmerado en aclarar que no podía ejercer esa función en forma infalible, pues la representación de una totalidad no es idéntica con la totalidad. Dios podría conservar en la fe a un único creyente, aun fuera del concilio. Ockham incluye expresamente en esta argumentación al Papa condenado erróneamente y sin motivos por el concilio; más aún, sin cinismo, lo encomienda al Dios todopoderoso, que es el único que puede salvarlo.[106]

Los conciliaristas de Basilea en cambio procuraron presentar el concilio como superior al Papa atribuyendo la promesa divina de infalibilidad al primero y obligando al segundo a someterse a él. Este principio fue defendido en cada caso con argumentos diferentes, pero el resultado general de esa argumentación fue uniforme; así se afirmó que, puesto que era imposible que los miembros de la Iglesia universal se reunieran personalmente como lo habían hecho en la época de los apóstoles, el concilio actuaba en lugar de la Iglesia y era la

106. Guillermo de Ockham, *Dialogus I*, cit., V, 25, fol. 47 rb.

Iglesia en cuanto a las capacidades de actuar de esta última.

Más tarde se percibió que esta identificación era peligrosa. Ella tuvo lugar en forma tan rápida que los mecanismos mediante los cuales se estableció la representación nunca fueron definidos con claridad. El Concilio de Basilea tampoco desarrolló una teoría de la participación. Se consideraba miembro del concilio simplemente a quien se incorporaba a él. Y así como se reunía, así representaba a la Iglesia universal y tenía que actuar en lugar de ella -representándola- incluso frente al Papa. Ahora ya no eran solamente los obispos, ni la jerarquía, ni el Papa quienes representaban en el sentido estricto de la palabra, sino que era "el Santo Concilio, reunido legítimamente en el Espíritu Santo, el que representa a la Iglesia universal". La autodenominación formal del concilio, invocada en las solemnes decisiones de Basilea, era: *Sacrosancta synodus Basiliensis, in Spiritu sancto legitime congregans, universalem ecclesiam repraesentans.*

Estamos muy lejos del concepto moderno de representación entendido primariamente a partir de los representados, quizá aún más lejos que del concepto de representación que Ockham había forjado a partir de la idea de delegación. Pero sobre la base de las ideas del Concilio de Basilea fue posible realizar una elaboración muy detallada y necesaria -por motivos políticos- de cómo debía ser la relación del Papa con el concilio.

Juan de Segovia

El teólogo español Juan de Segovia[107] se apoyó en modelos teóricos tradicionales para demostrar que aunque un individuo aventaje a otros en sabiduría e inteligencia, sin embargo como *presidens* (es decir, como gobernante) no puede ser superior a toda la multitud sobre la que gobierna (o a sus representantes). En términos más concretos, el Papa no puede estar por encima del concilio, pues comparte el destino de

107. Cf. A. Black, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge, 1970; U. Fromherz, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel*, Basilea, 1960.

todo gobernante: "Quien acceda a la función de gobernante o de rector de una multitud deja de lado su carácter de persona privada y asume el de persona pública... Pues él representa dos personas: por una parte sigue siendo una persona privada, pero en razón de una ficción jurídica es una persona pública".[108]

Segovia sostiene que obedecemos los mandatos del gobernante a causa de dicha ficción y que también a causa de ella tienen validez sus decisiones. Y dado que las decisiones del gobernante sirven al bien común, ellas tienen mayor validez que las de las personas individuales o que las emanadas de alguno de los grupos que pertenecen a la totalidad. Tanto para los canonistas como para los juristas dedicados al estudio del derecho romano la persona ficta tenía el significado de la personalidad jurídica de la totalidad, de una "persona jurídica" ficticia portadora de ciertos derechos. Pero para Segovia la *persona ficta* asume un perfil claramente político y una función de gobierno que hace que quienes la ejercen deban deponer esa función cuando aparecen otras formas de voluntad colectiva como el órgano representativo del concilio.

Segovia examina la doctrina aristotélica de las distintas formas de constitución desde un punto de vista particular para mostrar que en el proceso de tránsito de la monarquía a la aristocracia, es decir, en el paso del gobierno de un hombre capaz al gobierno de muchos hombres virtuosos se produce un progreso y un movimiento en sentido positivo. Este progreso se verifica también en el tránsito del tribunal del Papa al tribunal del concilio. En este contexto, y utilizando un lenguaje técnico propio de la baja Edad Media -que consideraba que el término *iurisdictio* era el que mejor expresaba la idea política de gobierno- Segovia atribuye al concilio una *iurisdictio* absoluta tanto desde el punto de vista de la *diffinitio* (conocimiento del derecho y de lo justo) como de la *executio* (o capacidad de realizar y poner en práctica lo conocido como justo). Y también corresponde al concilio la facultad de ejecutar o poner en práctica sus decisiones -incluso sin el Papa o contra él-, pues

108. *Amplificatio disputationis*, cit. según A. Black, ob. cit., p. 148.

en él la mayoría de los *sapientiores* o sabios más calificados se encuentra solamente frente al Papa.

Podría sin embargo preguntarse cuáles son las novedades teóricas implicadas en la aplicación que lleva a cabo Juan de Segovia del lenguaje conceptual aristotélico a problemas referidos a la constitución de la Iglesia, sobre todo teniendo en cuenta que, a pesar de la universalidad que Segovia pretende para su argumentación, en última instancia toda ella está estrechamente orientada a la situación específica de los padres conciliares de Basilea. Segovia describe esa situación y procura transformar las objeciones de los opositores en argumentos favorables a los padres conciliares; y todo lo hace con una agudeza particular y complaciéndose con el tratamiento rigurosamente conceptual de los problemas. Pero no era fácil aplicar ese tratamiento a otros problemas, como por ejemplo el de las luchas en torno de la organización de los estamentos en la baja Edad Media y la temprana modernidad. Las argumentaciones de los conciliaristas de Basilea tuvieron una difusión relativamente grande dentro de los manuscritos conciliares del siglo XV; sin embargo, esas argumentaciones solo lograron influir en forma indirecta en las luchas de los estamentos de los siglos XV y XVI definiendo el clima de las discusiones, pero nunca estuvieron en condiciones de ofrecer argumentos en forma inmediata a esas discusiones.

Juan de Torquemada

Los defensores de la autoridad papal sostuvieron en cambio que la cabeza monárquica de la Iglesia y la cima indiscutible de la jerarquía eclesiástica instituida por Dios es el Papa; éste constituye el núcleo y la esencia de la Iglesia. Pero como había sucedido en el caso de los conciliaristas de Basilea, estas teorías monárquicas tampoco tuvieron gran repercusión; consecuentemente, los papalistas no lograron influir directamente en la teoría del absolutismo monárquico. Hubo sin embargo un autor, el teólogo dominico español Juan de Torquemada (fallecido en 1468), que defendió la posición monárquica en forma particularmente consecuente logrando que ella alcanza-

ra una considerable repercusión. Luego de que finalizara el Concilio de Basilea en 1449, Torquemada concluyó su *Summa de ecclesia*,[109] en ella resume su infatigable compromiso en favor del Papa y sus prerrogativas.

Torquemada opone al corporativismo de sus adversarios conciliares una rigurosa teoría monárquica inspirada en tradiciones papalistas; ella incorpora hábilmente incluso algunos argumentos corporativos. Su teoría eclesiológica supera el peligro de transformarse en una simple compilación de materiales heterogéneos mediante la enérgica concentración de las distintas líneas doctrinales a que recurre en un objetivo central: la defensa, contra toda impugnación, de los derechos de la sede apostólica y de la Iglesia romana.

En la Iglesia, el Papa ocupa el lugar de un *presidens* cuyas funciones son fundamentadas en argumentos tomistas. Con su *auctoritas*, el *presidens* conduce la comunidad hacia sus fines. A él corresponde la plenitud de poder y la realización de todo aquello que considere necesario para servir al bien de la comunidad.[110] Apoyándose en esta atribución de facultades Torquemada procura insistir sobre la tesis de que el Papa ha recibido sus facultades antes que cualquier otra instancia, "como el sol ha recibido su luz antes que todas las estrellas, y para todas ellas; antes que ellas, porque recibió la luz con más plenitud; y para todas ellas, porque la recibió según un orden de acuerdo con el cual él es la fuente desde la que la luz desciende hacia las estrellas".[111]

La relación entre esas dos ideas, que ya había conocido Egidio Romano, le permite afirmar que el Papa "de ninguna manera tiene un poder limitado que sólo le permita obrar gracias a la colaboración de los poderes inferiores; al contrario, si lo considera conveniente, el Papa puede obrar inmediata-

109. Juan de Torquemada, *Summa de ecclesia*, Venecia, 1562. Interpretaciones: A. Black, ob. cit.; T. Izbicki, *Protector of the Faith, Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of Institutional Church*, Washington, 1981; Y. Congar, "Eclesiología", en M. Schmaus, A. Grillmeier y L. Scheffczyk (eds.), *Historia de los dogmas*, t. III, 3, Madrid, 1976.

110. Juan de Torquemada, *Summa de ecclesia*, cit., II, 107.

111. *Ibid.*, II, 22.

mente frente a cada cristiano, por intermedio de los poderes inferiores o sin ellos, como pastor o superior ordinario".[112] En consecuencia, al Papa y sólo a él le corresponde la *suprema potestas regiminis et plenitudo iurisdictionis*, es decir, la plena y más alta facultad de gobierno en la Iglesia, pues todo gobierno (*principatus*) es "una cierta totalidad de poder" (*quoddam totum potestativum*) que se encarna sólo en el monarca.[113] Esta idea de una "totalidad de poder" es tomada por Torquemada -junto con otros padres conciliares, por ejemplo Juan de Segovia- del lenguaje utilizado por Tomás de Aquino en su doctrina de los sacramentos.[114] Apoyándose expresamente en el Pseudo Dionisio Areopagita, Tomás había utilizado esa expresión en su *Comentario a las Sentencias* para caracterizar una totalidad cuyo miembro más elevado solamente posee las características y la capacidad de operación de los otros miembros, pero que para obrar no necesita de la colaboración de los otros miembros de esa totalidad. Más tarde, en la *Summa Theologiae* de Tomás, esa totalidad se llamará *totum potentiale*.[115] Es obvio que para poder utilizar todo ese lenguaje conceptual tomista que tanto interesaba a los padres conciliares de Basilea se necesitaba una cierta familiariedad con la teología de Tomás de Aquino. Precisamente Torquemada poseía esos conocimientos, pues durante la difusión de los escritos de su hermano de orden había trabajado en la elaboración de selección de textos de la obra tomista.

De ese modo Torquemada atribuye al Papa un poder absoluto derivado de las facultades que Dios le ha asignado en forma indivisible y personal. Con todo, el dominico español se diferencia de Egidio Romano por el hecho de que desarrolla las líneas de la argumentación en sus más mínimos detalles atribuyendo todo el poder al titular de la más alta función, en

112. *Ibid.*, II, 52.

113. *Ibid.*, II, 52.

113. *Ibid.*, II, 53.

114. *In IV Sententiarum*, q. 2, art. 1, resp. ad 2 y resp. ad 3, en *Opera Omnia*,cit., t. I, p. 573 c.

115. *Summa Theol.*, I,q. 77, art. 1, ad 1, I-IIe, q. 57, art. 2, ad. 2.

forma integra y absoluta. El ejercicio personal del poder es una necesidad y el gobierno no se deriva de los gobernados. Por ello la concepción de Ockham según la cual cualquier fiel podría ocupar sustitutivamente el lugar del Papa es inconcebible para Torquemada. "Es imposible que en cualquier corporación el gobernante y el súbdito tengan la misma plenitud de poder": lo que hace que los gobernantes sean gobernantes no es común a gobernantes y súbditos.[116] El monarca es "miembro de la asociación de la comunidad", pero es encumbrado en virtud de la *iurisdictio*. Esta facultad de gobernar es otorgada íntegramente, como la gracia de la creación (*gratia gratis data*), por Dios al Papa. De allí que la clásica expresión *plenitudo potestatis* sea levemente reformulada por Torquemada cuando atribuye al Papa la *totalitas* del poder: *plenitudo potestatis* es ahora *plenitudo totius potestatis*, plenitud de todo el poder.

La *iurisdictio* del Papa se fundamenta en su carácter de vicario de Cristo. Está subordinado al concilio sólo en caso de herejía o de cisma.[117] En caso de definición de verdades de fe Torquemada llega a subordinar el Papa a la decisión unánime del concilio.[118] Pero estos rastros de lo que durante decenios se discutió tan apasionadamente en los concilios no pueden ser llamados "conciliaristas" en sentido estricto. El pensamiento de Torquemada, que define las facultades de la cabeza de la Iglesia colocando detrás de ella a la totalidad y subsumiendo ésta a aquélla- debe ser entendido como una directa consecuencia del fracaso del Concilio de Basilea. En qué medida el fracaso de la reforma en el siglo XV contribuyó a la del siglo XVI es una pregunta que no puede ser respondida aquí.

Nicolás de Cusa

Entre las dos posiciones extremas representadas por Juan de Segovia y Juan de Torquemada existieron numerosas posiciones intermedias de los más variados matices. El debate fue

116. Juan de Torquemada, ob. cit., II, 71.

117. *Ibid.*, II, 93 y 102; II, 50; IV, 18.

118. *Ibid.*, III, 64.

largo e intenso y la tradición manuscrita rica y muy ramificada. Pasaremos por alto aquí el examen de todo ese material para dedicarnos a un escrito conciliar de Nicolás de Cusa (fallecido en 1464) que alcanzó una considerable difusión. El texto tiene un título poco común, *Concordantia catholica* (o acerca de cómo se debe lograr la armonía de la Iglesia Católica). A pesar de los vínculos evidentes que lo relacionan con la discusión literaria a la que debe su gestación, este texto tiene características específicas.[119]

Nicolás nació en 1401 en Cusa, en el seno de una familia burguesa acomodada; desde joven decidió ser clérigo logrando hacer una carrera brillante que culminó como cardenal de la Iglesia romana y obispo de Brixen. Los motivos de esta brillante carrera residen fundamentalmente en la intensa dedicación de Nicolás. Primero concluyó los estudios de Artes (1416-1417) en Heidelberg; luego se trasladó a Pavía, donde entre 1417 y 1423 estudió fundamentalmente Derecho Canónico, pero también Matemáticas y los autores clásicos. Luego de hacer su doctorado en Derecho Canónico volvió a Alemania; en Colonia estudió Teología con Heimerico van de Velde; a partir de 1425 logró reunir algunas prebendas eclesiásticas y se dedicó a trabajar sobre antiguos manuscritos. Ello le permitió encontrar seis libros de los *Anales* de Tácito y una serie de comedias de Plauto; el descubrimiento entusiasmó a sus amigos humanistas quienes de inmediato se dedicaron a difundir esos textos.

119. Cf. Nicolás de Cusa, *Concordatia catholica* (ed. por G. Kallen), en *Opera omnia*, t. XIV, Hamburgo, 1956-1968. Hay traducción francesa de R. Galibois: Nicolas de Cues, *Concordance catholique*, Université de Sherbrooke, 1977. Sobre el texto: G. Kallen, *Die handschriftliche Überlieferung der "Concordatia catholica" des Nicolaus von Kues* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1962-1963, Heidelberg, 1963. Datos biográficos: E. Meuthen, *Nikolaus von Kues 1401-1464*, Münster, 1964. Interpretaciones: B. Schwarz, "Patronage und Klientel in der spätmittelalterlichen Kirche am Beispiel des Nikolaus von Cues", en *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 68 (1988), pp. 284-310 y M. Watanabe, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with special reference to his De concordantia catholica*. Ginebra, 1963.

Nicolás no se interesó en hacer carrera en la universidad. De hecho rechazó numerosas ofertas de enseñar Derecho Canónico en la Universidad de Lovaina. Pero mientras tanto el joven estudioso del derecho hacía una exitosa carrera como clérigo de la diócesis de Tréveris, primero como secretario del obispo Otto de Ziegenhain (muerto en 1430), y luego como "canciller" del conde Ulrico de Manderscheid. Éste había sido elegido por un sector del capítulo catedralicio de Tréveris para ocupar el obispado e intentaba imponerse -aunque finalmente sin éxito- frente a un candidato propuesto por el Papa. A comienzos de 1432 Nicolás de Cusa llegó al Concilio de Basilea como "procurador" de Ulrico, es decir, para defender allí jurídicamente los intereses de éste en un proceso conciliar. El 29 de febrero de 1432 fue incorporado al concilio como representante de Ulrico; pero, además de ello, personalmente como *doctor decretorum*, es decir, como doctor en Derecho Canónico, fue asignado a la comisión dedicada al estudio de los problemas de la fe.

En estrecha relación con sus funciones como defensor del conde de Manderscheid, pero al mismo tiempo con la aspiración de ir más allá de esas funciones, Nicolás de Cusa se incorporó al debate sobre la superioridad del concilio o del Papa y escribió -tenía aproximadamente sólo 32 años- un importante tratado sobre el tema. No es fácil determinar con precisión cuándo lo escribió, pero es posible que la *Concordantia catholica* haya sido redactada durante el año 1433. Nicolás extiende el plan originario de su obra e incluye la consideración del consenso como fundamento de la autoridad del concilio[120] y -en una tercera parte del tratado- expone la organización política del Imperio Romano. En el capítulo final presenta un resumen del orden total del mundo: "Como lo hemos mostrado, toda esta Iglesia nuestra está constituida por cuerpo y alma, y el Espíritu Santo la habita por medio de la armonía (*concordia*) y la inspira de modo tal que ella puede existir en armonía (*concorditer*) constituida por el Espíritu

120. Nicolás de Cusa, *Concordantia catholica*, cit., II, 18-25.

Santo, el alma sacerdotal y el cuerpo de los fieles como la única Iglesia de todos los fieles de Cristo".[121]

A Nicolás de Cusa le interesa en particular esa concordia y esa armonía. Es obvio que el *doctor decretorum* toma sus argumentos del derecho canónico, especialmente del *Decretum Gratiani*, pero además, y con mucho más empeño que sus contemporáneos, se dedica a consultar no sólo a Graciano sino también -y permanentemente- la historia de la Iglesia. Ya en el prólogo del tratado relata su infatigable búsqueda de manuscritos en el archivo del capítulo catedralicio de Colonia y cita sus descubrimientos realizados durante ese trabajo. Además procura realizar una propia evaluación del papel desempeñado por los Padres de la Iglesia de la tradición teológica en la historia conciliar. Así su crítica histórica llega a ser tan sutil que en un extenso capítulo logra mostrar con argumentos histórico-filológicos -años antes de que el conocido humanista romano Lorenzo Valla lo demostrara en su escrito de 1440-[122] que la donación de Constantino era un hecho históricamente imposible para su época y que, en consecuencia, debía haber sido una falsificación. En lo que concierne a su apoyatura teórica, Nicolás recurre menos a la doctrina jurídica de las corporaciones elaborada por los canonistas que a conceptos teológicos tomados de los Padres de la Iglesia, de San Agustín, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, los grandes teólogos de la alta escolástica y especialmente del Pseudo Dionisio Areopagita. Aristóteles, en cambio (que recién aparece mencionado en el prólogo del tercer libro), aparentemente fue utilizado por Nicolás sobre el final de su trabajo en el texto, pero esas menciones parecen tomadas todas de citas del *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Tal como el mismo Nicolás lo explica, conoció el tratado marsiliano -"en su versión integral"-[123] recién en el Concilio de Basilea. Es evidente que ya en la *Concordantia*, que fue uno de sus primeros escritos, el cusano muestra influen-

121. *Ibid.*, III 41, parág. 580; cf. I 1, nota: *has concordantias, per quas ecclesia subsistit.*

122. *Ibid.*, III 2 , parágs. 294-308; cf. W. Setz, *Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung*, Tubinga, 1975, esp. pp 24-29.

cias de la tradición platónica, pero no de la aristotélica.

La definición de Iglesia que presenta Nicolás se mantiene distante del pensamiento jurídico corporativo. La Iglesia, en efecto, no es primariamente una *congregatio*, sino una unión de fieles (*unio fidelium*)[124] que participa de la vida de la Trinidad. La Iglesia es unión con Cristo (*unio ad Christum*): "si se la considera en su origen, la Iglesia está compuesta por Dios, los ángeles y los hombres unidos en Cristo".[125] Es, pues, una original filosofía especulativa de la unidad y de los fundamentos de la unidad la que pone a la Iglesia en una relación vital con la misma Trinidad, es decir, con la unidad de Dios en su Trinidad. Por ello, la ley suprema de la Iglesia debe ser la concordia que tiene una vigencia universal *in uno et pluribus*.[126] Más tarde el cusano toma distancia de esta línea conciliar de su *Concordantia catholica* y define a la Iglesia como "unidad de muchos, sin perjuicio de la verdad personal de cada uno y sin confusión de las naturalezas y de los distintos niveles".[127]

Pero no seguiremos aquí los desarrollos y variaciones posteriores del pensamiento de Nicolás de Cusa ni el modo como más tarde profundizó especulativa y matemáticamente la idea de unidad. Nos limitaremos exclusivamente al uso que hace del concepto de *concordantia* en su tratado político, pues son las ideas de unidad y de concordancia las que le permiten desarrollar un concepto de representación que anuda al mundo conceptual medieval con el de la modernidad.

En su tratado Nicolás adopta con claridad el punto de vista del Concilio de Basilea: "¿Quién duda de que todo el concilio está por encima del Papa?".[128] El texto insiste permanentemente sobre esa afirmación como si se tratara de una proposición evidente. Cuando Nicolás habla del Concilio se refiere a todo el concilio -es decir, al concilio general constituido por los cinco

123. Nicolás de Cusa, *Concordantia catholica*, cit., II 34, parág. 256.

124. *Ibid.*, II 34, parág. 259.

125. *Ibid.*, I 5, parág. 31.

126. *Ibid.*, I 4, parág. 20.

127. Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, III 12 (ed. de E. Hoffman y R. Klibansky), Leipzig, 1932.

128. Nicolás de Cusa, *Concordantia catholica*, cit., II 17, parág. 155.

patriarcados de la Iglesia universal- y no a uno parcial o al sínodo patriarcal romano que sesiona bajo la presidencia del Papa. Los sínodos generales de la Iglesia medieval, como por ejemplo el IV Sínodo Laterano de 1215- son sólo reuniones parciales del patriarcado occidental porque ellos habían reunido apenas a una parte de la Iglesia. Puesto que el verdadero concilio representa a toda la Iglesia universal (*tota universa ecclesia*), es en consecuencia el concilio el que recibe inmediatamente de Cristo todo el poder que ha sido concedido a la Iglesia: "Así puede decirse que el concilio universal que representa a la Iglesia católica, tiene su poder inmediatamente de Cristo y por ello está, desde todo punto de vista, por encima del Papa y de la sede apostólica".[129]

El Papa como cabeza (*caput*) es uno más entre los distintos miembros de la Iglesia; la verdadera cabeza de la Iglesia, entendida como cuerpo místico de Cristo, es el mismo Cristo. De allí que, aunque en el gobierno de la Iglesia su miembro más alto sea el Papa, éste está subordinado al concilio y sometido a su juicio.[130] La infalibilidad no ha sido prometida a un miembro cualquiera de la Iglesia sino a toda la Iglesia (*non cuilibet membro, sed toti ecclesiae promissa*). Y aunque tanto toda la Iglesia como el Papa tengan sus facultades de atar y desatar en virtud de un fundamento común, sin embargo esa facultad yace en mayor medida en toda la Iglesia que en el Papa.[131]

Todo ello parece muy conciliarista, aunque tiene sus matices. Al Papa le ha sido transmitido su cargo por Cristo. Él simboliza la unidad y ha sido colocado como *praesidentia* para servir y conservar la unidad. Pero las afirmaciones teológicas sobre el primado de Pedro son cautelosas. Ellas no procuran afectar el orden de la gracia divina ni transformarlo en un rígido sistema coactivo articulado en un orden superior y otro inferior: los apóstoles eran todos iguales en cuanto a su apostolado. Cristo obsequió a Pedro un "primado de gracia", pues en la Iglesia no rige la coacción sino sólo la gracia que

129. *Ibid.*, II 17, parág. 148.

130. *Ibid.*, II 24, parág. 258.

131. *Ibid.*, II 18, parág. 156.

emana de Cristo y se derrama sobre toda la Iglesia.[132] En consecuencia -afirma Nicolás apoyándose con firmeza en la tradición teológica canonista- el Papa no tiene un poder sacerdotal de atar y desatar mayor que el que poseen otros sacerdotes y obispos, pero sí es superior a ellos en cuanto a su poder de jurisdicción y puede ejercer todos los derechos de excepción y adecuación de las leyes a la justicia que el derecho canónico atribuye al sumo obispo.

Es significativo que también, en la concepción del cusano, el Papa acceda a su cargo en virtud de una decisión y de una delegación divinas. Pero ello no excluye de ninguna manera la mediación de una elección humana. Pues en la Iglesia, donde no rige la coacción, sino que es la libre sujeción (*libera subiectio*) la que posibilita la convivencia,[133] también la delegación del primado a Pedro es apoyada por el *consensus* de los restantes apóstoles. Nicolás realiza algunos excursos históricos para desarrollar una minuciosa teoría, válida para toda la Iglesia universal, según la cual a cada función gubernativa debe corresponder el consenso de los gobernados.[134] La dependencia de la función gubernativa delegada por Dios respecto del consenso de los gobernados mueve al cusano a derivar de esa relación las funciones y la posición del concilio como órgano de consenso.

No es necesario que determinemos aquí si fue precisamente en este momento -es decir, bastante antes de 1437, cuando a pesar de los fuertes reproches de sus antiguos amigos, Nicolás abandonó el partido de la mayoría conciliar de Basilea transformándose en vocero y defensor del papa Eugenio IV- que comienza a generarse un cambio en su pensamiento. Para la teoría política es importante sobre todo la energía, fantasía y constancia con que el erudito de 32 años reunía argumentos en favor de su propia posición y los presentaba a sus contemporáneos. Pero la exigencia de consenso no solucionaba todo.

132. *Ibid.*, II 34, parág. 250 ss.

133. *Ibid.*, II 34, parág. 261.

134. *Ibid.*, II 7-15.

En 1433 Nicolás conocia bien la realidad de esas grandes reuniones. El consenso alcanzado en un concilio es un signo seguro de la participación del Espíritu Santo.[135] Incansablemente recuerda Nicolás que la unanimidad es un signo que garantiza la verdad. De allí que el consenso no sólo sea importante desde el punto de vista práctico,sino que además es absolutamente decisivo para que los objetivos del concilio puedan ser alcanzados.

Pero Nicolás no esperaba que el milagro de la unidad se produjera siempre y en todas partes. La unidad también puede ser lograda recurriendo a medios auxiliares, por ejemplo -y aquí menciona algunos argumentos aristotélicos- acentuando la sujeción en la *libera subiectio*, especialmente cuando los estúpidos y los menores (*stulti et fatui*) se someten a los sabios (*sapientes*) con el objetivo se asegurar su propia conservación.[136] Esta idea, desarrollada a partir de la doctrina aristotélica de la esclavitud natural (*naturalis servitus*), ya había sido preparada por Nicolás en el texto y no debe ser atribuida solamente a su lectura de Marsilio. Incluso el Papa, para consumar su pleno poder, necesita además del *consensus* de la Iglesia el *radius formativus* de Dios, el rayo formativo del poder divino, pues todo poder es dado de lo alto.[137]

Debe concederse que en Nicolás de Cusa no se percibe aún la idea moderna de representación. En su pensamiento aparecen más bien en primera línea el paradigma de la Iglesia y la específica situación eclesiástica de la época. Pero sin embargo sería injusto ver en ello solamente la ideología de una mentalidad conservadora que pone la capacidad de decisión en manos de una aristocracia ilustrada, es decir, del grupo de clérigos eruditos que sustentan personalmente al concilio y que se muestra interesado solamente en mantener el *status quo*. Pero esta interpretación sería unilateral porque no percibe que con la idea de *concordantia* Nicolás simultáneamente produce una licuefacción y una revivificación del cuerpo social construido corporativamente.

135. *Ibid.*, II 4, parág. 78.

136. *Ibid.*, III Prooemium, parág. 271.

137. *Ibid.*, II 19, parág. 168.

En el tercer libro de su *Concordantia* Nicolás se ocupa del Imperio Romano. Con ello plantea un complejo y difícil problema, pues en la primera mitad del siglo XV el Imperio Romano no era un "Estado" en el sentido en que lo eran los reinos de la Europa occidental. A pesar de ello, no podía ser pasado por alto como fuerza política, sobre todo teniendo en cuenta su dimensión y su importancia, aunque en cuanto a su estructura interna estaba aún lejos de los reinos de Europa occidental -en particular del inglés, del francés y del español-. Dentro del imperio tenían lugar procesos de gestación de Estados que preparaban la modernidad, y ello se verificaba en dos niveles: por una parte tímidamente, en el nivel del imperio y del gobierno del imperio, por la otra con entusiasmo, en el nivel de los territorios. Pero en el siglo XV aún no se veía con claridad que en esta suerte de competencia entre gobierno y territorios éstos ocuparían el primer lugar.

Nicolás es realista pues considera los límites que el imperio tenía en su época, pero al mismo tiempo insiste en las viejas pretensiones universalistas del imperio sobre toda la cristiandad que ya Dante había defendido un siglo antes. Pero las diferencias entre estos dos puntos de vista no lo mueven a refugiarse, como lo había hecho Dante, en una teoría global, sino a utilizar su teoría del consenso como base de las instituciones imperiales proponiendo para el imperio instituciones propiamente gubernativas -el poder jurisdiccional y el legislativo-, ambos ordenados escalonadamente en un sistema representativo. Para ello formula algunas propuestas que parecen anunciar la futura constitución del imperio y anticipar la discusión acerca de su reforma de fines del siglo XV.

Es así como, siguiendo el modelo eclesiástico, Nicolás construye un paradigma de constitución que, en sus corporaciones representativas, se orienta hacia la constitución conciliar. Según este modelo, en las asambleas del imperio que deben sesionar periódicamente, junto a los príncipes electores deben participar la nobleza, los sacerdotes y representantes de las universidades. Estas asambleas no son aún las asambleas de los estamentos de la temprana modernidad. También se distinguen claramente de la dieta imperial. Pero es precisamente en

esas asambleas imperiales donde aparece el audaz proyecto del cusano forjado con ayuda de los principios que antes había considerado fundamentales en la constitución de la Iglesia. De ese modo -y aunque aún sigue considerando el contexto eclesiástico en la consideración universal del imperio- Nicolás se asoma a una nueva época.

X

EL RENACIMIENTO

LAS CONDICIONES GENERALES

El fracaso del Concilio de Basilea no significó que el conciliarismo se llamara a silencio total. De todos modos la discusión perdió su estímulo inicial y sólo raras veces -por ejemplo, en oportunidad en que se proyectaba algún concilio o a causa de un concreto interés individual- llegó a generar algún tratado. Pero ya no aparecieron productos intelectuales significativos que llevaran adelante el mismo nivel que había alcanzado la discusión original. Tampoco la Reforma en Alemania o el movimiento de reforma católica lograron generar nuevas perspectivas respecto del tema del conciliarismo aparte de una frustrada expectativa que ya no esperaba del concilio una solución seria de las dificultades. En rigor, en lo que concierne a la teoría política, después de las intensas discusiones de la primera mitad del siglo, la baja Edad Media parecía agotada. Los tratados que siguieron apareciendo se atenían a modelos que se habían consolidado como tales, denotaban rasgos puramente epigonales y no parecían intentar llamar la atención a causa de la originalidad de sus tesis. Esos tratados procuraron, en cambio, reunir en forma de resumen el material conocido de la manera más completa posible, transmitir un confiable patrimonio de argumentos y tenerlos a disposición para que pudieran ser consultados.

La historia de la transmisión de las voluminosas obras del siglo XIV -por ejemplo, de los escritos de Pedro de Palude, Agustín de Ancona, Álvaro Pelayo, Marsilio de Padua y Guillermo

de Ockham- tiene en este momento su punto culminante. Aunque los autores de estos resúmenes hayan estado en relación personal más o menos estrecha con círculos de humanistas, sin embargo esos escritos no pertenecen a la literatura humanista, sino que son el fruto de una larga tradición, y así como intentaron influir en su época, sólo pueden entenderse a la luz de la época en que aparecieron. Pero sólo en un sentido muy general pueden ser tenidos en cuenta como una continuación de la teoría política.

No nos internaremos aquí en una consideración específica de estos escritos ni de los tratados políticos surgidos del ámbito del humanismo, es decir, del movimiento cultural que, siguiendo la caracterización de Paul Oskar Kristeller,[138] se consagró a la gramática, la retórica, la historia, la poesía y la filosofía moral: nuevamente en este caso, la política no estuvo representada de modo independiente. Pero tampoco los humanistas rompieron absolutamente con las tradiciones de sus predecesores escolásticos ni desarrollaron un nuevo género de tratados de teoría política. Más bien retoman modelos ya existentes y los continúan, pero sin renunciar a una nueva metodología orientada hacia los autores de la antigüedad y concentrada en la retórica, en los valores estéticos del texto y en objetivos éticos.[139]

Entre los géneros de escritos en los que la escolástica expresó su teoría política -aunque quizá de modo no absolutamente independiente- el género "espejo de príncipes" había jugado un

138. Cf. P.O. Kristeller, *Humanismus und Renaissance* (ed. E. Kessler y R. Schweyen-Ott), t. I, Munich, 1974, esp. pp. 103 ss. y 25 ss.; W. Reinhard, "Vom italienischen Humanismus bis zum Vorabend der französichen Revolution", en H. Fenske (ed.), *Geschichte der politischen Ideen*, Francfort, 1986. pp. 241-267.

139. Sobre la filosofía política del Renacimiento, véase N. Rubinstein, "Le dottrine politiche nel Rinascimento", en *Il Rinascimento. interpretazioni e problemi*, Bari, 1979, pp. 181-237; E. Kessler, "Humanistische Denkelemente in der italienischen Renaissance" en *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen*, 7 (1983), pp. 34-43 y 85-92; J. Miethke, "Rahmenbedingugen der politischen Philosophie im Italien der Renaissance", en *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 63 (1983), pp. 92-124.

papel fundamental desde Juan de Salisbury. Los humanistas italianos vuelven ampliamente sobre este género que satisfacía totalmente los objetivos éticos del humanismo. Al final de su vida Francesco Petrarca (muerto en 1374), acogido honoríficamente por el *signore* de Padua, le dedicó un escrito que, en el sentido estricto de la palabra, puede considerarse como el primer espejo de príncipes del humanismo. En su tratado, en el que Petrarca hace total abstracción de la realidad implicada en el rígido y duro gobierno de la ciudad ejercido por su destinatario y mecenas -situación ésta que, por otra parte, era bastante común en la época-, trata exclusivamente del príncipe ideal. Petrarca mide todo con medida ciceroniana: así propone como divisa de una conducta ejemplar "lo útil juntamente con lo bello" (*utilitas cum decore*). El príncipe debe seguir su *humanitas* y entonces aparecerán todos los efectos deseados.[140]

Comparándolos con la realidad, estos conceptos podían significar una sensible crítica de ésta; pero también podían ser interpretados como una contribución al esclarecimiento de una realidad que se apartaba de las propuestas del tratado. En rigor, Petrarca nunca se ocupó realmente de determinar si la conducta del *signore* de Padua satisfacía o no los requisitos expuestos en el tratado, pero sí puso ante los ojos del destinatario de su tratado una larga serie de varones ilustres (*viri illustres*) como ejemplos de virtud, para que ello le sirviera como modelo concreto de vida moral. Ello muestra claramente una peculiariedad muy importante de los espejos de príncipes generados por el humanismo. Tanto el príncipe como la comunidad política ideales podían ser "construidos", como si se tratara de un rompecabezas, sobre la base de puras aspiraciones y de simples propiedades virtuosas expuestas en diversos tratados. Platina, el humanista romano, desarrolló, en su tratado *De principe*, la idea de la monarquía como forma ideal, mientras que en otro tratado, "Sobre el mejor ciudadano" (*De optimo cive*), defendió la república. También otros autores se muestran ambivalentes. La perdurable constitución republi-

140. Francesco Petrarca, *Rerum senilium* XIV 1, actualmente publicado con traducción italiana en Francesco Petrarca, *Epistole*, ed. de Ugo Dotti, Turín, 1978, pp. 760-837.

cana en la Florencia de Lorenzo Médici muestra que incluso en aquella época las formas de gobierno de ninguna manera eran claras y que estaban sujetas a transformaciones.

El espejo de príncipes de los humanistas apuntaba menos a fundamentar doctrinas en forma teórica que a alcanzar objetivos práctico-morales respetando las formalidades de una retórica de respetable nivel. Por ello, para los humanistas en sentido ciceroniano, la retórica debía ir más allá de una simple doctrina de la persuasión; ella debía satisfacer plenamente requisitos estéticos. Pero el estilo escolástico, desarrollado a partir de la lección oral universitaria, no estaba en condiciones de satisfacer esos requisitos. Por ello los tratados humanistas renunciaron decididamente a la fría precisión técnica de la terminología escolástica y optaron por cultivar la elegancia del lenguaje siguiendo el ejemplo de Cicerón, de Tácito y de Séneca. Como recurso argumentativo, el humanismo apelaba a la historia, sobre todo a la de la antigüedad clásica, pero también tenía en cuenta el presente; de allí que la historiografía humanista pudiera prolongar adecuadamente la galería de los *viri illustres* ejemplares. Ésta suministraba a los prototipos ideales una estrecha relación con la realidad.

La importancia que asumieron los textos antiguos para la literatura humanista actuó como estímulo para la búsqueda de fuentes aún desconocidas. Fundamentalmente se buscaron autores latinos, pero también griegos. Las traducciones medievales del griego, que no satisfacían el gusto del erudito latín ciceroniano, fueron reemplazadas por nuevas traducciones. Es lo que sucedió en el caso de la *Ethica* y de la *Politica* de Aristóteles, traducidas por el florentino Leonardo Bruni a un latín accesible al mundo erudito. También las traducciones de otras piezas literarias, como por ejemplo las célebres biografías escritas por Plutarco, fueron puestas a disposición ante todo el mundo erudito. Pero fundamentalmente todos estos textos fueron sometidos a intensos comentarios lingüísticos o realizados oralmente en la universidad o bien por escrito en interpretaciones que en muchos casos dependían de comentarios escolásticos.

De ninguna manera el humanismo constituyó un movi-

miento ajeno al mundo universitario o una protesta contra la escolástica. Al contrario, se estableció en la universidad, especialmente en Padua y en Florencia. De hecho, en ella enseñaron numerosos y destacados humanistas. Ello muestra que las condiciones y el contexto de la teoría política no cambiaron inmediatamente. De todos modos, el rumbo profesional que regularmente tomaban los humanistas los llevaba a formar parte de las cancillerías de las comunas y de sus *signori* o a integrar las cortes de los príncipes o incluso la misma curia papal. Los "consejos cultos" del norte de Europa encontraron su contraparte italiana en humanistas que, formados en la tradición clásica, estaban capacitados para redactar escritos en elegante latín. Estos humanistas eran los responsables de la composición de textos, epístolas y discursos solemnes; se ocupaban de aspectos jurídicos, económicos y administrativos. Es interesante que para ellos la Iglesia ya no constituía el único terreno en el que podían desempeñarse. Ahora contaban con una clara alternativa.

La larga serie de cancilleres de formación humanista que hubo especialmente en Florencia muestra inequívocamente una nueva posibilidad de hacer carrera. También los Visconti -y luego los Sforza- en Milán, los aragoneses en Nápoles, incluso pequeños potentados como los Este en Ferrara, los Gonzaga en Mantua o los Malatesta en Rimini tuvieron a su lado secretarios y cortesanos de formación humanista. La actividad cortesana en sentido amplio se transformó en una característica típica de un humanista, ya que en la corte podían vivir de su propia profesión. Incluso en Florencia, que ideológicamente estaba tan estrechamente vinculada con la tradición republicana, los Médici se ocuparon de tener cerca a los humanistas.

Los textos de teoría política que aparecieron en la época tratan preponderantemente de problemas filosóficos éticos y morales. Los problemas concernientes a la vida práctica ocupan en consecuencia el interés primario de los humanistas, pero también textos de carácter historiográfico y literatura "doméstica" (en sentido aristotélico) están dirigidos a príncipes y sus cortes. Toda esta diversa y colorida literatura contiene muchas veces interesantes referencias y reflexiones políticas.

No profundizaremos en ellas ya que ello exigiría referirse primero ampliamente a la concepción humanista de la vida. Nos limitaremos en cambio a algunas apretadas reflexiones acerca del hombre cuyo texto teórico político sobresalió con razón entre todos los escritos de sus contemporáneos: Nicolás Maquiavelo.

NICOLÁS MAQUIAVELO

A pesar de que Maquiavelo está vinculado con la Edad Media por numerosas razones, y aunque de ninguna manera apareció en el horizonte de la teoría política por generación espontánea, la primera observación que impone su pensamiento es que recién en sus escritos la teoría política logró alcanzar, finalmente, una absoluta independencia.[141] Maquiavelo busca respuestas a la pregunta por la esencia de lo político que no sin razón ocuparon a sus contemporáneos y a la posteridad. Pero incluso quien rechace esas respuestas y se rehúse a aceptar el derecho de la política a su independencia frente a las exigencias de la moralidad deberá volver pensar sobre esos problemas de un modo nuevo, porque después del prolongado ímpetu que el discurso político tuvo en la Edad Media, finalmente Maquiavelo logró independizarlo también respecto de la antigüedad. Por ello su pensamiento político está como en el umbral de la modernidad.

Nicolás Maquiavelo era florentino, es decir, perteneció a la comunidad política que experimentó un largo florecimiento

141. *Il principe* se encuentra en N. Machiavelli, *Opere*, ed. por S. Bertelli, t. I, Milán, 1968; hay trad. cast., Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, trad. de M.A. Granada, Madrid, Alianza, 1981. Las cartas fueron editadas por F. Gaeta en el t. III de las *Opere*,Turín, 1984. Véase sobre el tema G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Geschichte seines politischen Denkens*, Stuttgart, 1967; Q. Skinner, *Machiavelli*, Oxford, 1981; N. Rubinstein, "Machiavelli storico", en *Annali della scuola normale di Pisa* (classe di lettere e filosofia), III 17, 3 (1987), p. 695-733.

justamente en el momento más pleno del Renacimiento. Florencia no se pudo sustraer a la tendencia general de la época marcada por el ejercicio del gobierno por individuos. A pesar de ello, durante ese largo periodo, el dominio de los Médici (1438-1494) supo -de modo diferente a lo que sucedería en los años de su restauración después de 1512- conservar las apariencias de una constitución republicana.

Es verdad que el fin del periodo de brillo de Florencia fue causado por la muerte de Lorenzo el Magnífico en 1492, pero el motivo principal de esa decadencia fue, sobre todo, el abrupto cambio en la escena de la política exterior. Con la intervención del rey francés Carlos VII en Italia el período de calma de los pequeños poderes en este país llegaba a su fin. Las fuertes turbulencias implicadas en las peripecias de la política exterior influían directamente en la constitución interna de las comunidades políticas italianas. Maquiavelo era un contemporáneo de todos estos hechos. Vivió en un período de cambios que todos, Maquiavelo incluido, sentían como una crisis de seguridad.

Nicolás nació en 1469; fue el tercer hijo y el primer varón de un jurista perteneciente a una familia noble, pero que ahora vivía en circunstancias algo estrechas. El padre de Nicolás, Bernardo (1428-1500), se desempeñó durante algún tiempo al servicio de la administración financiera papal. Pero luego retornó como abogado a Florencia donde casó con una hija viuda de la familia patricia de los Nelli logrando así una posición socialmente favorable. Tal como él mismo lo recuerda, dedicaba gran parte de sus ingresos a satisfacer su pasión por los libros. Pero no compraba solamente literatura jurídica, sino que también tenía intereses humanísticos. Esos mismos intereses culturales movieron al padre a dotar a Nicolás de una cultura muy disciplinada, ya que a los siete años comenzó a estudiar latín, pero posiblemente a causa de falta de dinero no pudo frecuentar la universidad. A pesar de ello Nicolás llegó a gozar de una cultura que más tarde le permitió moverse con autonomía y gran seguridad aunque no pueda ser considerado entre los eruditos en las ciencias de su tiempo.

En 1498 Nicolás comenzó a trabajar al servicio de su ciu-

dad, sujeta nuevamente a cambios y alteraciones. En la república de Florencia, erigida en 1494 después de la expulsión del débil e incapaz Piero de Médici, el monje dominico Jerónimo Savonarola -que por esos años promovía una reforma general de la Iglesia y de la vida civil- no había llegado a ocupar ninguna posición oficial en el gobierno de la ciudad. Sin embargo, gracias a su masiva e intensa predicación había logrado ejercer una enorme influencia. Luego Savonarola tuvo dificultades y fue encarcelado, sometido a proceso y ejecutado. Maquiavelo pertenecía al grupo enemigo de Savonarola, que había procurado instaurar como régimen una república cristiana. Antes de la muerte del monje dominico Maquiavelo se había presentado, aunque sin éxito, para ocupar un cargo en la administración de la ciudad. Pero cinco días después de la muerte de Savonarola fue elegido por el Consejo de los Ochenta como *segretario della repubblica* y encargado de la *Seconda Cancelleria*.

Sin duda, Maquiavelo debió su inesperada incorporación al centro de las decisiones políticas de la ciudad al vuelco político que había tenido lugar en Florencia. Su cargo, que mantuvo por años, le obligaba a ocuparse de trabajos administrativos encargados por los órganos decisorios del gobierno de la ciudad que estaban dedicados a los asuntos internos de ésta. En el mismo año de 1498 Maquiavelo fue designado además secretario de los *Dieci di Balía*, un órgano dedicado al control de los asuntos militares.

Maquiavelo desarrolló esa actividad durante más de catorce años muy cerca de los círculos más importantes de las decisiones políticas de la República de Florencia. Esas decisiones eran tomadas por los órganos competentes a los que los secretarios estaban subordinados; pero aunque los titulares de esos órganos se sucedían unos a otros ocupando sus cargos en forma transitoria, los secretarios, en cambio -buenos conocedores de su trabajo-, asumían una función destacada e importante en virtud de su permanencia en ellos. Más tarde reconoce Maquiavelo en una carta que, durante esos quince años de actividad -en el estudio del arte de gobernar-, no descansó ni desperdició el tiempo. Sus escritos políticos son testimonio de ello. Durante su desempeño en esas funciones

trabajó con gusto en los textos oficiales que competían a su ámbito de responsabilidades. Algunos textos y notas escritos en ese período revelan que ya en esa primera época poseía una aguda capacidad de percepción y anuncian algunos principios desarrollados en sus trabajos posteriores.

Maquiavelo acrecentó su experiencia negociadora mediante numerosas misiones encomendadas por el gobierno de la ciudad para realizar negociaciones en otras ciudades de Italia y en el norte de los Alpes. En 1499 viajó a Piombino para negociar con un *condottiere* las condiciones y exigencias para que éste participara en la recuperación de Pisa para Florencia. En el mismo año viajó a Forlì y el año siguiente a la corte francesa. Otras negociaciones lo llevaron a Pistoia, Perugia, Siena y Mantova. Profunda impresión le causaron sus encuentros en Imola y Urbino con César Borgia, el hijo del papa Borgia Alejandro VI. También el conocimiento de Roma y de la curia papal formaron parte de las experiencias de Maquiavelo: en 1503 observó el cónclave -sobre el que intentó influir- que eligió Papa a Julio II, el gran Papa del Renacimiento. En 1508 visitó al emperador Maximiliano I en el Tirol y un año después viajó con el mismo objetivo a la Italia septentrional. Luego viajó a Francia para entrevistar a Luis XII. Así conoció numerosos y diversos protagonistas de la vida política.

Su capacidad en asuntos militares lo condujo a sostener una posición política que conservó durante toda su vida. Maquiavelo afirmaba que los soldados profesionales reclutados por el Estado no satisfacen las necesidades y los requisitos de una política autónoma y sólida. Aparte de los costos implicados en ello, Maquiavelo sostuvo también razones constitucionales manifestándose en favor de una milicia civil en la que los mismos ciudadanos son los que deben asumir la dimensión bélico-militar de la política seguida por el Estado. Ciertamente el resultado de los intentos de Maquiavelo en esta dirección fueron vanos.

Maquiavelo estuvo siempre como observador en los círculos más cercanos al poder y a las decisiones políticas y con su ayuda y consejo logró influir en los hechos concretos. Pero en 1512 pagó con su propia defenestración el derrumbe del régi-

men al que había pertenecido. El nuevo régimen instaurado luego del regreso de los Médici pasó por alto los esfuerzos de Maquiavelo por conservar sus cargos. El 7 de noviembre de 1512 fue separado de todos ellos. Se le prohibió abandonar Florencia durante un año. Una rigurosa investigación de su patrimonio no logró que se le imputaran cargos, pero la sospecha de haber participado en una conspiración contra el nuevo régimen le ocasionó prisión y torturas. Luego se recluyó en su pequeña propiedad cuya explotación, simultáneamente con la redacción de los escritos que le dieron la fama, constituyeron toda su ocupación.

Caído en la incertidumbre, lejos de toda posibilidad de actuar políticamente y esperando un futuro mejor, Maquiavelo saca sus conclusiones. Como él mismo escribe, ha formado sus opiniones a partir de la experiencia recogida en la cúspide de la política contemporánea y mediante la permanente lectura de los autores clásicos: "Puesto que no puedo hablar de los negocios con lana o con seda, ni entiendo de pérdidas y ganancias, sino que sólo puedo hablar con conocimiento de causa del Estado, me encuentro ante la alternativa de hacer un voto de silencio o de razonar sobre el Estado" escribe en una carta del 9 de abril de 1513 a su amigo Francesco Vettori,[142] más afortunado que Maquiavelo, pues había logrado incorporarse al nuevo régimen.

Posteriormente nunca logró un entendimiento con los Médici. Una nueva sacudida política en 1527 que apartó transitoriamente a los Médici del control sobre Florencia no llegó a significarle su retorno a la carrera política. En la elección para *segretario della reppublica* -Maquiavelo tenía entonces 59 años- sólo logró doce votos a favor, mientras que 555 florentinos votaron en contra. Poco menos de una semana después moría en Florencia. Fue enterrado en la Iglesia franciscana de la Santa Croce, con la que ya su padre había tenido fuertes vínculos.

De Maquiavelo nos quedan sus escritos. La investigación no ha logrado esclarecer aún con exactitud los problemas relati-

142. Cf. *Lettere*, cit., p. 367 s., N. 208.

vos al momento de su surgimiento. Si dejamos a un lado los escritos de la época en que se desempeñó en la función pública, es probable que Maquiavelo haya comenzado a redactar en 1513 sus *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*; en ellos reflexiona sobre los comienzos de la república romana sobre la base de la obra histórica de Tito Livio. En la segunda mitad de 1513 escribió sin interrupciones casi la totalidad de *Il principe*. Entre 1515 y 1517 volvió sobre los libros II al IV de los *Discorsi*. Antes de octubre de 1516 completó *Il principe*, en el que dirige sus apelativos retóricos al joven Lorenzo de Médici en lugar de hacerlo al originario destinatario, el tío de Lorenzo, Giuliano, fallecido poco antes.

El tema del libro es el esclarecimiento de las causas del éxito político en diálogo con los autores clásicos. A este objetivo están dedicados también los *Discorsi*. Pero es en *Il principe* donde por primera vez Maquiavelo aplica a la situación de la Italia de comienzos del siglo XVI sus experiencias obtenidas de la lectura y reflexión sobre la historia romana de Tito Livio. Ya la dedicatoria del tratado no deja duda ninguna acerca de sus objetivos y de su método: como fuente de su pensamiento menciona "el conocimiento de las obras de los grandes hombres, captadas con ayuda de una larga experiencia en los asuntos actuales y de una continua lectura de los antiguos".[143] Maquiavelo no pretende que el lector perciba la erudición clásica echando mano a los recursos de la retórica humanista, sino que procura captar la *verità effettuale della cosa*,[144] la verdad de la realidad y la realidad de la verdad tal como él la pudo conocer a partir de la historia y del presente.

Maquiavelo enuncia a su amigo Vettori las preguntas que se propone responder en su libro: "qué es la más alta función política (*principato*), cuántas clases de *principato* hay, cómo y cuándo se lo conserva y cómo y cuándo se lo pierde". *Il principe* pregunta, pues, por el *principato*. El tratado formula sus preguntas como un espejo de príncipes, pero no quiere presentar un ideal general sino la vida real. Así se ocupa de las distintas

143. *Il principe*, cit., c. 1.

144. *Ibid.*, c. 15.

formas de *principato* y discurre sobre las distintas posibilidades de una adecuada defensa militar y de la adecuada conducta del príncipe.

El texto se diferencia de todos los anteriores tratados medievales porque renuncia radicalmente a todo planteo referido al origen y al objetivo teleológico de la organización política estatal. Maquiavelo distingue dos formas de gobierno, la república y los *principati* (o monarquía);[145] a su vez éstas se distinguen según las siguientes características: o bien pueden ser heredadas por el gobernante o bien conquistadas por él; si hubo conquista de nuevos territorios, ella puede haber tenido lugar con ayuda de armas extranjeras o sólo con las propias; a causa de circunstancias favorables (*fortuna*) o a causa de propios méritos (*virtù*). Así, Francesco Sforza es considerado por Maquiavelo como ejemplo de *principe nuovo* que logró su principado sólo por sí mismo cuando, en 1450, sucedió a los Visconti en Milán, mientras que en cambio César Borgia, contemporáneo de Maquiavelo, dependió totalmente de las circunstancias favorables del momento.[146]

Del desarrollo del libro surge con claridad que a Maquiavelo le interesa especialmente el *principe nuovo*. Su objetivo no es tanto realizar una clasificación exhaustiva de las formas de gobierno, sino determinar el proceso de formación y génesis del principado y definir los caminos que permiten conservarlo. El objetivo de las acciones y del recurso a "medios curativos" contra los peligros es siempre la conservación del *principato*. Cuando es necesario, el príncipe debe utilizar sus remedios lo antes posible, pues su aplicación tardía hace que sus efectos sean menores.[147] La política es, como la medicina, una ciencia empírica. Y en la política importa sobre todo la efectividad de las medidas que se adoptan y sus consecuencias y efectos, no las ideas o sentimientos que las originaron.

Si Maquiavelo había encontrado en César Borgia un ejem-

145. *Ibid.*; cf. el primer párrafo del tratado en el c. 1.

146. *Ibid.*, c. 7.

147. *Ibid.*, c. 3.

plo de *príncipe nuovo*[148] -aunque fracasado-, encuentra en el antiguo Agatocles de Siracusa y en su contemporáneo Oliverotto de Fermo ejemplos de la utilización de medios criminales para asegurar el principato.[149] Ninguno de los dos pertenecía a la galería humanista de *viri illustres*, pues ambos consiguieron su poder por medio de bajezas y delitos. Pero aunque no alcanzaron la fama y no pueden pretender la condición de hombres sobresalientes (*uomini eccelentissimi*), sin embargo su conducta debe ser tenida en cuenta por aquéllos a quienes la necesidad obliga a ello: las crueldades deben ser cometidas rápidamente y de una sola vez, no deben repetirse cada día, y deben quedar limitadas a asegurar el principado.

Ese tipo de afirmaciones de Maquiavelo se encuentran entre los numerosos consejos que ofrece para la conducta del príncipe;[150] con ellas logró ejercer una fuerte impresión en la posteridad. Aún hoy, en el lenguaje común de todas las lenguas europeas, se entiende con el término "maquiavélico" una conducta racional fría, calculadora y de profunda amoralidad. Para el mismo Maquiavelo, en cambio, no es esa amoralidad lo importante de su pensamiento, sino simplemente la agudeza analítica de su investigación, pues no intenta expresar un ideal, sino la realidad de la política. Así ejemplifica las cualidades en forma antitética: magnanimidad-mezquindad, benevolencia-crueldad, fidelidad-traición, humanidad-inhumanidad, piedad-impiedad, etc. Para el éxito político no son decisivos los valores morales sino la efectividad de la conducta.

Los políticos deben desarrollar su propia prudencia. Es la intuición política la que decide. Maquiavelo atribuye a esa intuición política la misma importancia que las máximas éticas asumen en la tradición aristotélica. El análisis de los modos de conducta se retrotrae a los tradicionales espejos de príncipes, pero procura orientarse hacia objetivos exclusivamente políticos. Así, por ejemplo, la tradicional discusión acerca de si el príncipe debe procurar ser amado o temido es resuelta

148. *Ibid.*, c. 7.

149. *Ibid.*, c. 8.

150. *Ibid.*, c. 15-23, esp. c. 15-19.

afirmando que es mucho más seguro ser temido que amado.[151] Los hombres mutan y cambian, y el príncipe tiene más poder generando temor que amor. También puede ser determinante del éxito político pensar si la palabra dada o un contrato deben ser o no cumplidos. Éstas son las máximas que inquietan a los lectores de Maquiavelo.

Una valoración de esta forma de pensar no puede darse por satisfecha afirmando superficialmente que nos encontramos solamente frente a un frío racionalismo de fines, amoral y orientado exclusivamente al éxito. Es verdad que Maquiavelo distingue en forma tajante entre obrar político y máximas morales. Maquiavelo se rehúsa a presentar al príncipe preceptos generales de tipo abstracto que sólo lo obliguen a él y que por eso mismo lo precipitarían en la ruina. Pero ello no significa que el objetivo de esos fríos y calculados consejos sea solamente mover al príncipe a cometer crímenes. Por otra parte, Maquiavelo no se ocupa de la relación fines-medios para alcanzar sólo objetivos puramente arbitrarios sino que, sobre todo, pretende garantizar la conservación del *principato*.

Esta sostenida voluntad de autoconservación frente a toda amenaza también había estado presente, ya dos siglos antes, en el pensamiento de Marsilio de Padua, a pesar de que éste había acentuado otros aspectos, diferentes de los que interesaron a Maquiavelo. Pero es precisamente esa voluntad de autoconservación lo que caracteriza los consejos de Maquiavelo como típicamente "modernos". El florentino vivió en una época de crisis y de rupturas; por otra parte, la política exterior, que durante años había mostrado una cierta continuidad, comenzaba a revelar profundas soluciones de continuidad, especialmente en la Italia septentrional; además, los Estados que habían gozado de cierta estabilidad empezaban a revelar fracturas; y por fin la invasión francesa desarticuló totalmente el aparente equilibrio de poderes. La situación interna de los pequeños Estados reflejaba la inseguridad externa. En Florencia concretamente, los síntomas eran una abrupta historia política y una difícil relación de poderes. En este contexto la fundamentación

151. *Ibid.*, c. 17.

y el análisis racionales resultaban incomprensibles. De allí que Maquiavelo responda a esa confusión reinante con un frío diagnóstico que procura encontrar, solamente, el momento político. Así el discurso político se logra emancipar haciéndose autónomo.

Según el juicio de un crítico, en *Il principe* Maquiavelo opta por "recomendar como remedio, a la Italia enferma, el veneno de la tiranía".[152] Pero ello de ninguna manera significa que no haya considerado ese "remedio" como un veneno cuyo manejo exige prudencia y cuidado. En los *Discorsi* presenta máximas para una constitución republicana, pero sin llegar a resultados diferentes: el hombre no tiene en su poder -por ello no puede controlarlos- ni al mundo ni a sí mismo. La *necessità* coloca al hombre en una situación forzosa. También la *Fortuna*, diosa versátil, que controla las circunstancias del obrar, coloca al hombre en la extrema situación de cómo ayudarlo a alcanzar un éxito feliz. Sólo alcanzará un éxito duradero el que logre oponer a ello su propia *virtù*, es decir la sustancia humana de la persona. Pero tampoco en este caso la posibilidades del hombre serán favorables. En última instancia, el éxito final de la política está sostenido en el filo de una navaja. En el umbral de la modernidad, los escritos de Maquiavelo pusieron en evidencia ese riesgo a través de una reflexión sobre el obrar político. Precisamente en ello consistió su contribución a la teoría política.

152. Cf. W. Reinhard, ob. cit., p. 246.

XI

EN LUGAR DE UN EPÍLOGO: EL CAMINO DE LA TEORÍA POLÍTICA EN LA EDAD MEDIA

Los caminos recorridos por el pensamiento político en la Edad Media fueron numerosos y muchas veces se cruzaron entre sí. Pero ninguno de ellos logró tener principio y fin. Algunos terminaron en un callejón sin salida. Otros tuvieron sólo en apariencia una línea uniforme. Cada nuevo desarrollo de teoría política no necesariamente conocía sus predecesores y, en consecuencia, no podía tomarlos en consideración. La teoría política medieval tampoco gozó de un desarrollo autónomo que procurara encontrar su propia plenitud y perfección en el seguimiento consecuente de una idea. En la Edad Media la teoría política fue el intento de que las propias experiencias referidas a la organización política de la sociedad tomaran conciencia de sí mismas.

La teoría política dependió de esas experiencias y del instrumental teórico de que se disponía en la época para captar y elaborar conceptualmente esas experiencias. La tradición de la antigüedad alimentó continuamente esos esfuerzos medievales. Agustín, Aristóteles, el Pseudo Dionisio Areopagita, Platón, los juristas del derecho romano y los Padres de la Iglesia sugirieron los temas, pero la recepción misma de esos temas fue decidida por la Edad Media. Esta situación no cambió cualitativamente en la modernidad, pues también en este período las tradiciones -entre las que también se encontraba la tradición medieval- transmitieron sugerencias. Pero esas tradiciones no quitaron al hombre de la Edad Moderna su misión de encontrar una orientación en el mundo de sus organizaciones políticas.

En las páginas que anteceden hemos procurado presentar el desarrollo de las ideas políticas que vieron la luz entre los siglos V y XVI sirviéndonos para ello solo de algunos ejemplos. Esa presentación intentó insistir, sobre todo, en algunos casos paradigmáticos, y no tanto en reproducir en forma completa las respuestas dadas frente a cada uno de los problemas.

Por otra parte, aunque hubiéramos querido evaluar el rumbo de los proyectos teórico-políticos medievales como una totalidad, nunca habríamos logrado separar esa totalidad del rumbo que tomó la vida política medieval. Si por ejemplo tomáramos la palabra "secularización" como característica del rumbo tomado por el desarrollo medieval de la teoría política, no deberíamos dejar de lado que incluso en la vida cotidiana la secularización tuvo un espacio considerable y que la misma Iglesia debió precisar cada vez más claramente su diferenciación entre lo sagrado y lo profano. En este sentido, y teniendo en cuenta la creciente participación de elementos naturales y no teológicos en la fundamentación de la organización política, podría decirse que la teoría política medieval siguió un rumbo determinado. Lo mismo puede decirse de conceptos como racionalización, diferenciación y otros. Sólo una reflexión general y abarcadora de toda la historia medieval podrá establecer con exactitud el alcance y los límites de todos esos conceptos.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Textos*

AEGIDUS ROMANUS, *De regimine principum*, ed. por Hieronimus Samaritanus, Roma, 1607 (reed. Aalen, 1967).

-, *Tractatus de ecclesiastica potestate*, ed. por R.Scholz, Leipzig, 1929 (reed. Aalen, 1961); trad. inglesa de R.W. Dyson: *Giles of Rome on Ecclesiastical Power*, Woodbridge/Suffolk, 1986.

ALEJANDRO DE ROES, *Schriften* (Escritos), ed. por H.Grundmann y H.Heimpel, *Die Schriften des Alexander von Roes* (Monumenta Germaniae Historica, Deutsches Mittelalter, 4), Hannover, 1949.

ALIGHIERI, Dante, *Monarchia*, ed. por P. G. Ricci (Edizione Nazionale, 5); trad. cast. de E. Palacio, Losada, Buenos Aires, 1966 y de L. Robles y L. Frayle, Madrid, Tecnos, 1992.

ANÓNIMO NORMANDO, ed. por K. Pellens en *Die Texte des Normannischen Anonymus*, Wiesbaden, 1966.

ATTO DE VERCELLI, *Attonis qui fertur Polipticum quod appellatur perpendiculum*, ed. por G. Goetz, en *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* 37,2, Leipzig, 1922.

GUILLERMO DE OCKHAM, *Opera politica*, T. 1,2,3 ed. por H.S. Offler, Manchester, 1974, 1956, 1963

-, *Breviloquium*, ed. por R. Scholz en *Wilhelm von Ockham und sein "Breviloquium de principatu tyrannico"* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 6), Leipzig,1944; trad. cast. de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Tecnos, 1992.

-, *De imperatorum et pontificum potestate*, ed. por R. Scholz en *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. 2, Roma, 1914 (reed. Turín 1971), pp. 453-480.

-, *Dialogus*, Lyon, 1496 (reed. Londres,1962)

JUAN QUIDORT DE PARÍS, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, ed. por F. Bleienstein, Stuttgart, 1969 (trad. inglesa de J. A. Watt, *On Royal and Papal Power*, Toronto, 1971).

Juan de Salisbury, *Policraticus*, ed. por C.C.J. Webb, *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialum et vestigiis philosophorum libri VIII*, t. 1-2, Oxford, 1909 (trad. cast. en la edición de M.A. Ladero, M. García y T. Zamarriego, Madrid, Editora Nacional, 1984).

Juan de Torquemada, *Summa de ecclesia*, Venecia, 1562.

Manegoldo de Lautenbach, *Ad Geberhardum Liber*, ed. por K. Francke, en Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite, Hannover, 1891, pp. 300-430

Maquiavelo, Nicolás, *Il principe* y *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en Machiavelli, *Opere*, ed. por S. Bertelli, I, Milán, 1968; Machiavelli, *Lettere*, ed. por F.Gaeta, en Machiavelli, *Opere*, T. 3, Turín, 1984; trad. cast. de *El príncipe* por M.A. Granada, Madrid, Alianza, 1981.

Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, ed. por C.W. Previté-Orton, Cambridge, 1928; trad. cast. de L. Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1989

Nicolás de Cusa, *Concordantia catholica*, ed. por G. Kallen en *Opera Omnia*, t. XIV, Hamburgo, 1959-1968 (trad. francesa de R. Galibois, Canadá, Université de Sherbrooke, 1977).

Petrarca, Francesco, *Epistole*, ed. por U. Dotti, Turín, 1978.

Smaragdus de St. Mihiel, *Via regia*, en J. P. Migne, *Patrologia latina*, t. 102, París, col. 931-970.

Tomás de Aquino, *De regno ad regem Cypri (De regimine principum)*, ed. por H. F. Dondaine en *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII pontificis maximi edita*, vol. XLII, Roma, 1979, pp. 421-471 (trad. cast.: Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, trad. de L. Robles y A. Chueca, Madrid, Tecnos, 1990).

2. *Presentaciones generales*

Berges, W., *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938.

Burns, J.(ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought (c.350-c.1450)*, Cambridge, 1988.

Firpo, L., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. II, t. 2: *Il medioevo*, O. Capitani, M. delle Piane, P. Delogu, F. Gabrieli, R. Manselli, B. Paradisi, A. Pertusi, G. Tabacco, S. Vanni Rovighi, C. Vasoli (eds.), Turín, 1983.

Flasch, K., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart, 1986.

Gierke, O., *Teorías políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1963.

Hofmann, H., *Repräsentation. Studien zur Wort-und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlín, 1974.

KANTOROWICZ, E.H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton.Nueva York, 1957 (trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985).

KÖLMEL, W., *Regimen christianum.Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8.bis 14. Jahrhundert)*, Berlín, 1970.

LAGARDE, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, t. I-VI (1933-1946)*; t. I-V, Lovaina-París, 1953, 1955, 1970, 1962, 1963 (reed.).

MIETHKE, J., *Politische Theorien (vom 5. bis 15 Jahrhundert)*, en G. Floistad y R. Klibansky (eds.),*Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. VI/2, pp. 837-882, Dordrecht (Holanda), 1990 (bibliografía comentada, entre 1956 y 1988).

- y BÜHLER, A., *Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter*, Dusseldorf, 1988.

MORRALL, J.B., *Political Thought in Medieval Times*, London,1950.

QUARITSH, H., *Staat und Souveränität*, t. I, *Die Grundlagen*, Francfort, 1970.

SMALLEY, B. (ed.), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, 1968.

STRUVE, T., *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, 1978.

STÜRNER, W., *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen, 1987.

TOUCHARD, J. (en col. con L. Bodin), *Histoire des idées politiques*, vol. I: *Des origines au XVII siècle*, París, 1959

ULLMANN, W., *A History of Political Thought. The Middle Ages*, Harmondsworth, 1965 (trad. cast., *Historia del pensamiento político medieval*, Barcelona, Ariel, 1983).

-, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the idelogical relation of clerical to lay power*, Londres, 1955.

-, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, 1961 (trad. cast.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1981)

WALTHER, H.G., *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München, 1976.

WILKS, M., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triunphus and the Publicists*, Cambridge, 1963.

3. *Obras especiales*

ALBERIGO, G., *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, 1981.

ALBERTINI, R. von, *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Principat*, Berna, 1955.

Anton, H.H., *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Colonia, 1968.

-, "Fürstenspiegel", en *Lexikon des Mittelalters*, t. III/5 (1988), col. 1040-1049.

BABBIT, S. M., "Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V", en *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s. 75, 1, Philadelphia, 1985.

BARISH, G., *Lupold von Bebenburg, Zum Verhältnis von politischer Praxis, politischer Theorie und angewandter Politik, en 113. Bericht des Historischen Vereins Bamberg*, 1977, pp. 219-432

BIELEFELD, H., "Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik. Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich", en *Zeitschrift für Rechtgeschichte. Germanistische Abteilung*, 73 (1987), pp. 70-130.

BLACK, A.J., *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge, 1970.

BUCK, A., *Machiavelli*, Darmstadt, 1985

CANNING, J., *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, 1987.

DALY, L.J., *The political Theory of John Wycliff*, Chicago, 1962.

Dolcini, C. (ed.), *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Bolonia, 1983.

-, *Crisi di potere e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bolonia, 1988

GARCÍA PELAYO, M., *El reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, 1959.

GEWIRTH, A., *Marsilius of Padua, The Defender of Peace*, vol. I: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, 1951.

-, "John of Jandun and the Defensor Pacis", en *Speculum*, 23 (1948), pp. 267-272.

Heinz-Mohr, G., *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues*, Trier, 1958.

HUDSON, A., *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford, 1988.

KENNY, A., *Wyclif*, Oxford, 1985.

KERNER, M., *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus*, Wiesbaden, 1977.

KÖLMEL, W., *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*, Essen, 1962.

MCGRADE, A. S., *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge, 1974.

MARSILIO DE PADOVA, Convegno internazionale (Padua, 18 al 20 de setiembre de 1980), en *Medioevo*, 5-6 (1979-1980).

MIETHKE, J., *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlín, 1969

-, "Historischer Prozess und zeitgenössisches Bewusstsein. Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter", en *Historische Zeitschrift*, 226 (1978), p. 564-599.

-, "Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theorie an der Wende zum 14. Jahrhundert", en K. Elm (ed.), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*, Berlín, 1981, pp. 119-153.

-, "Die Traktate De potestate papae. Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späteren Mittelalter", en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales* (ed. R. Bultot y L. Génicot), Lovaina, 1982, pp. 198-211.

-, "Marsilius von Padua, die politische Philosophie eines lateinischen Aristotelikers des 14. Jahrhunderts", en *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik-Bildung-Naturkunde-Theologie* (ed. por H. Boockmann, B. Moeller y K. Stackmann), *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, III. 179, Gotinga, 1989, pp. 52-76.

MOOS, P. von, *Geschichte als Topik. Das historische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die "historiae" im "Policraticus" Johanns von Salisbury*, St. Ottilien, 1988.

NARDI, B., *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944.

-, *Saggi di filosofia dantesca*, Florencia, 1967.

PELLENS, K., *Das Kirchendenken des Normannischen Anonymus*, Wiesbaden, 1973.

PIAIA, G., *Marsilio da Padova nella riforma e nella controriforma. Fortuna e interpretazione*, Padua, 1977.

PINCIN, C., *Marsilio*, Turín, 1967.

QUILLET, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, París, 1970.

RUBINSTEIN, N., "Le dottrine politiche del Rinascimento", en *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Bari, 1979, pp. 181-237.

-, "Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his Time", en *Europe in the Later Middle Ages*, (ed. por J. R. Hale y J. R. L. Highfield y B. Smalley, Londres, 1965, pp. 44-75).

SASSO, G., *Niccolò Machiavelli. Geschichte seines politischen Denkens*, Stuttgart, 1965.

SCHOLZ, R., *Die Publizistik zur Zeit Philipp des Schönen und Bonifaz VIII.*, Stuttgart, 1903 (reed. Amsterdam, 1969).

SIGMUND, P. E., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge, 1963.

STEENBERGHEN, F. van, *La philosophie au XIIIe siècle*, Paris-Lovaina, 1966.

STERNBERGER, D., *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua*, en *Die Stadt als Urbild*, Francfort, 1984, pp. 76-142.

TIERNEY, B., *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, 1955.

-, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*, Cambridge, 1982.

WATANABE, M., *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with special reference to his De concordantia catholica*, Ginebra, 1963.

WEMPLE, S.F., *Atto von Vercelli. Church, State and Christian Society in Tenth Century Italy*, Roma, 1979.